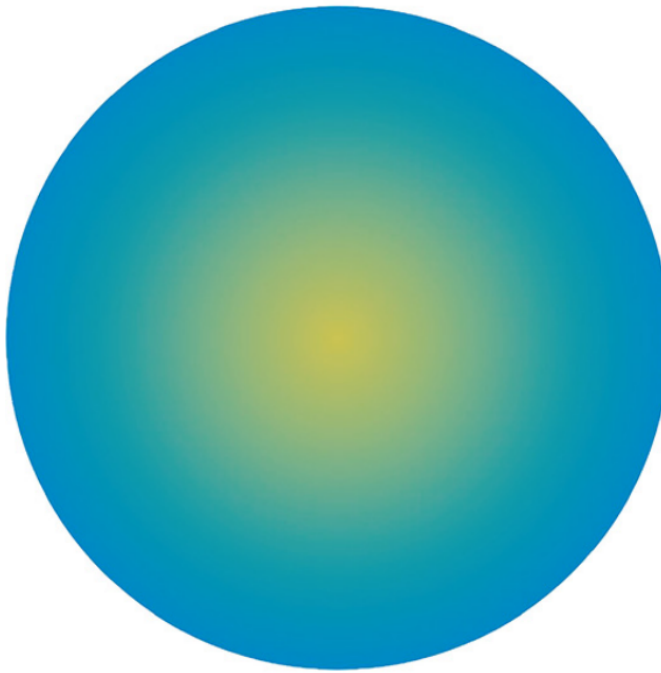
Agustín Fernández Mallo

La forma de la multitud

(capitalismo, religión, identidad)



Galaxia Gutenberg

© Iván Giménez

Agustín Fernández Mallo (La Coruña, 1967), autor de las novelas *El libro de todos los amores* (Seix Barral), *Trilogía de la guerra* (Seix Barral, Premio Biblioteca Breve, [en inglés *The Things We've Seen*, English PEN Award]), *Proyecto Nocilla (Nocilla Dream, Nocilla Experience, Nocilla Lab)*, Premio Mejor Libro Europeo del Año 2022, otorgado en Países Bajos, *El hacedor (de Borges)*, *Remake* y *Limbo*, todas ellas en Alfaguara. Sus poemarios están recopilados en *Ya nadie se llamará como yo* (Seix Barral). En ensayo es autor de *Postpoesía, hacia un nuevo paradigma*, finalista del Premio Anagrama de Ensayo, *Teoría general de la basura* (Galaxia Gutenberg), Premio Cálamo Extraordinario, *La mirada imposible* (Wunderkammer), y coautor, junto con Bernardí Roig y Fernando Castro Flórez, de *Wittgenstein, arquitecto* (Galaxia Gutenberg).

En este brillante ensayo, que perfila los límites de la multitud y desvela los procesos crípticos que nos conforman, Agustín Fernández Mallo traza una genealogía de un capitalismo indefinidamente expansivo, partiendo de una idea del ser como una entidad incompleta, dispersa y difuminada desde la primera interacción del cuerpo con el entorno. Ya en la era premoderna, las religiones, las ideologías políticas, los sistemas filosóficos y las ciencias han tratado de analizar al ser humano, de recopilar la información cuantificable sobre la gente, para producir un conglomerado uniforme e indiferenciado, una forma de multitud cuyo comportamiento, tanto individual como colectivo, sea predecible.

Este ensayo propone que los mismos mecanismos operan en la Red, un espacio que acoge todos los datos contables de los individuos en una masa anónima, y que genera, a través de los algoritmos y a una velocidad tan rápida que se nos escapa, una identidad fantasma para cada uno de nosotros, que ya no es la que teníamos (o creíamos que teníamos), sino una amalgama de la que surge nuestra identidad estadística, un conglomerado de datos estadísticos operados por bots que manejan nuestras emociones y determinan nuestras decisiones. Así, Agustín Fernández Mallo nos descubre que, en contra de lo que pudiera pensarse, el capitalismo está hoy lejos de ser depuesto o superado, y, a través de un análisis ameno, sorprendente y esclarecedor, reflexiona acerca de grandes cuestiones filosóficas como dónde queda la libertad en este contexto, qué ocurre con la relación con el otro, por qué, en un mundo ambivalente entre lo analógico y lo digital, aparece una soledad inédita, cuál es el territorio de la intimidad y de la creación en este hábitat en el que nos desarrollamos y vivimos como multitud.

Universitat Pompeu Fabra Barcelona
CEFET Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Trías

Un jurado presidido por Victoria Camps e integrado por Marina Garcés, Antonio Monegal, Miguel Trías, Joan Tarrida y David Trías concedió a esta obra el 21 de noviembre de 2022 el I Premio de Ensayo Eugenio Trías, que convoca Galaxia Gutenberg junto con el Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Trías (CEFET) de la Universidad Pompeu Fabra

Publicado por:
Galaxia Gutenberg, S.L.
Av. Diagonal, 361, 2.º 1.ª
08037-Barcelona
info@galaxiagutenberg.com
www.galaxiagutenberg.com

Edición en formato digital: febrero de 2023

© Agustín Fernández Mallo, 2023
© Galaxia Gutenberg, S.L., 2023

Nota a la imagen de la cubierta:
Ilustración generada por el robot @manygradients, que opera en Twitter. Se trata de una cuenta automática que algorítmicamente produce degradados de color utilizando el banco de datos de una paleta cromática existente. Publica una imagen de contorno circular cada media hora. Su comportamiento –como el de todo bot complejo– es impredecible.

Conversión a formato digital: Maria Garcia
ISBN: 978-84-19392-77-0

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede realizarse con la autorización de sus titulares, aparte las excepciones previstas por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 45)

No hay espectáculo más misterioso que la irrupción del alba en un universo cubierto de oscuridad. Es el derecho a la vida afirmándose en proporciones sublimes. (…) Parece como si se asistiera al pago de una deuda con el infinito. Es la toma de posesión de la luz.

Palabras de Victor Hugo al ver,
a través de un telescopio,
la salida del Sol en la Luna

Índice

Parte 1
EL ESPECTRO DE LOS TRES CAPITALISMOS
(Monoteísmos y politeísmos,
utopías y aceleraciones)

1.1. El problema del Centro de Masas
1.2. La identidad límite y dispersa
1.3. Tarjeta de crédito, tarjeta de fe
1.4. Breve apunte sobre el *Capitalismo de tiempo infinitesimal* (la fantasía se hizo realidad)
1.5. Breve apunte sobre el *Capitalismo antropológico*
1.6. Asimilar lo opuesto como propio
1.7. El espectro de los tres capitalismos
1.8. El polvo se expande aceleradamente, la inmortalidad
1.9. Expansión colonial de materiales y de datos
1.10. El *copyright* lingüístico
1.11. Cuando la contabilidad entra en el discurso religioso
1.12. El plusvalor de las cosas siempre ha estado en la *masa*

Parte 2
CAPITALISMO DE TIEMPO INFINITESIMAL

2.1. La relación sexual es imposible
2.2. La emersión de lo colectivo, amor estadístico
2.3. Máquina, mascota, sustitutos
2.4. El espejo estadístico
2.5. El poder del recuento. Especialización de la opinión y del trabajo
2.6. Nueva oralidad, *fake news*
2.7. El disfraz
2.8. Fractalidad del *yo estadístico*
2.9. Lo real y lo imaginario
2.10. La Realidad de lo virtual estadístico
2.11. Prolongaciones
2.12. Punto de no retorno (1)

2.13. Punto de no retorno (2)
2.14. La intimidad. El traductor universal
2.15. El rostro humano industrializado
2.16. El rostro humano doméstico
2.17. El rostro humano ocioso, cénit del capital
2.18. Religión ocio

Parte 3
CAPITALISMO ANTROPOLÓGICO

3.1.La *falta*, lo que falta
3.2. Economías del Capitalismo Antropológico
3.3. Prótesis
3.4. La aceleración (1)
3.5. El tiempo
3.6. El canal paranormal
3.7. Simulación de una presencia
3.8. Teoría y experiencia infinitamente separadas
3.9. Lo extensivo y lo intensivo
3.10. El polvo del cuerpo, el Centro de Masas
3.11. Cuerpo abstracto, tiempo matérico
3.12. La aceleración (2)
3.13. La imposible simultaneidad
3.14. *Terra nullius,* fondo de escala
3.15. Natural/Artificial, anomalía del ritmo
3.16. Natural/Artificial, las *constantes* de la naturaleza
3.17. Límites relativos, toda barrera es porosa
3.18. Descubrimiento de la finitud temporal. La muerte, los milagros
3.19. La acumulación
3.20. Las novedades
3.21. Engendrar y desengendrar
3.22. Oralidad, depredación del aire
3.23. Los cuidados de la obra maestra
3.24. Información, probabilidad y entropía
3.25. Nunca hay un antes y un después
3.26. Migraciones humanas
3.27. Música
3.28. Órganos internos, demencia, onirismo
3.29. Las formas aceleradas

3.30. El tacto
3.31. Zonas de contacto
3.32. Formación de las aceleraciones
3.33. Crear un cuerpo abierto. Imposibilidad de un origen
3.34. Oscuridad versus Imperio Fotónico
3.35. La guerra (1)
3.36. La guerra (2)
3.37. La guerra (3). Legalidad y ritmo, *performance*

Créditos

Parte 1

EL ESPECTRO DE LOS TRES CAPITALISMOS

(Monoteísmos y politeísmos, utopías y aceleraciones)

Lo habitual es que nuestras cosas –las cosas que nuestros cuerpos producen– estén en sitios en los que jamás hemos estado de cuerpo presente. Objetos personales tales como fotografías, dinero o residuos corporales se desplazan de un lado a otro del planeta, se asientan y colonizan espacios físicos que ni nuestros ojos han visto ni nuestros pies jamás han pisado. No lo vemos pero, más allá de nuestro cuerpo, habitamos el Universo en forma de espectros hechos de fragmentos de materia nuestra.

Hasta que aparecieron las comunicaciones y sus generalizaciones locales y luego planetarias, lo normal era que lo único nuestro desplazado a lugares en los que el cuerpo nunca había estado fueran residuos biológicos tales como la orina, el pelo, las heces, la piel muerta, el sudor, etcétera, llevados por esas cintas naturalmente transportadoras que son las aguas fluviales y las corrientes de aire y las marinas, así como por los pies, la piel y la ropa de otros humanos a los que todos esos residuos, eventualmente, podían quedarse adheridos. Las redes de comunicaciones ampliaron estos desplazamientos a cartas manuscritas y mecanografiadas, a retratos y dibujos enviados a familiares y a amigos, a objetos derivados del comercio, así como a sus contratos, que se firman por duplicado, triplicado o multiplicado y viajan para ser guardados en cajones y cofres allende las tierras y los mares. Con las comunicaciones internautas, todo ello se amplía a la totalidad del individuo, a su identidad misma, de modo que no sólo objetos y residuos sino también ideas, locuciones, producciones del deseo y toda clase de fragmentos del *yo* se ven desplazados a lugares en los que el cuerpo como tal nunca ha estado. La situación actual es que eso que vagamente llamamos el *yo* y su correspondiente *identidad*, tras verse esta ampliada a lo largo del siglo XX, en el siglo XXI se ha visto fragmentada y finalmente reunida de nuevo, pero en eventuales redes que la reconfiguran más allá del cuerpo material que, por nacimiento, tal identidad tiene administrativamente asignada. No tenemos un doble de nosotros mismos sino millones de dobles fantasma. Vaya usted pensando en una nube de polvo, en una borrasca que, hecha de fragmentos de usted mismo, se desplaza a lo largo de los continentes en esos particulares mapas meteorológicos que son los intercambios materiales, emocionales y simbólicos, tanto en mapas físicos como en redes digitales. Y tales *intercambios* son expresiones de diferentes clases de *economías*, ya sean

economías materiales, monetarias, simbólicas o la suma e interacción de todas ellas en un proceso complejo.

Desde la física traemos aquí el concepto de Centro de Masas de un conjunto de objetos cualesquiera –objetos de los cuales queramos estudiar su evolución en el tiempo, su dinámica–, que es un punto imaginario, un punto geométrico en el cual puede decirse que se concentra la masa-suma de todos los objetos del sistema en estudio. Si nos hallamos en la Tierra, el centro de masas de los objetos coincide con lo que popularmente llamamos «centro de gravedad»; por ejemplo, en el cuerpo de un humano estándar, el centro de masas es un punto situado a la altura de la pelvis, más o menos en el ombligo. El centro de masas del sistema compuesto por un amigo mío que vive en Alicante y por mí, que vivo en la isla de Mallorca, será algún punto intermedio situado en la línea que une nuestros dos cuerpos; se trata, pues, de un *punto medio* situado sobre el agua del mar Mediterráneo; tal punto imaginario es el supuesto *ombligo* del *cuerpo común* que formamos mi amigo de Alicante y yo; y ese centro de masas podría determinarse fácilmente con sólo conocer la masa de cada uno de nosotros dos y la distancia exacta que nos separa. Pero el centro de masas de todas las cosas que mi cuerpo ha desprendido desde mi nacimiento hasta hoy –motas de residuos corporales, objetos que he tirado a la basura, objetos que he perdido, papeles en los que he escrito, etcétera–, por extremadamente numeroso y deslocalizado, resulta imposible de determinar. Si a eso le sumamos todos los objetos informacionales que a lo largo de mi vida he depositado en la Red –datos, imágenes, textos, etcétera– y que, de algún modo, conforman mi identidad porque han salido de mi cuerpo, el resultado es que yo, mi *identidad*, es una suerte de polvo de mí compuesto por millones de partículas portadoras de información mía que, como partículas que son, deberán tener algún centro de masas –algún *ombligo*–, aunque, en este caso, tal punto geométrico sea del todo imposible de calcular. El individuo es, por lo tanto, en sí mismo una verdadera *dinámica de dispersión de su propia identidad* que, al mismo tiempo que se dispersa, paradójicamente se enriquece al llevar sus materiales de un lado al otro del planeta físico y del planeta simbólico. Por supuesto, existe un punto de *dispersión fatal* a partir del cual, y según los casos, aparece en el individuo la patología del *yo*, la crisis de la identidad: la dispersión se hace tan acusada que el sujeto no puede soportarla. Históricamente, a esa dispersión fatal, y según los criterios de cada época, se la ha llamado *locura*.

Podemos movernos entonces hacia el símil siguiente: el Centro de Masas del individuo, aunque es un punto móvil, también es un punto imaginario que se halla dotado de una cierta estabilidad estructural, y tal supuesta estabilidad configura el Centro de Masas de cada cual como una clase de *utopía*, un lugar natural para la existencia de *velocidades constantes* en tanto toda utopía tiene como programa constitutivo alcanzar una estabilidad, una *constancia*. Mientras que, por su parte, el *polvo de la identidad*, el sistema de todos los fragmentos que un individuo ha ido y va dejando, todas esas partículas físicas o simbólicas, no son una utopía, no viajan a velocidad constante sino que, *aceleradas* y *deceleradas*, se desplazan, no son entes matemáticos sino materia real, materia que da lugar a morfogénesis y a eventos nuevos. Son esas aceleraciones las que crean espacios no utópicos (espacios *a-tópicos*), espacios realmente existentes aunque siempre desubicados.

Las utopías, lugares teóricos, carecen de realidad material, aspiran a un final único, provienen de un sentimiento religioso monoteísta. Las atopías, por el contrario, presentan esa realidad material, carecen de final, se hallan abiertas a reorientaciones y podemos asociarlas al politeísmo.

Si el capitalismo –en términos generales y sin especificar todavía diferentes tipologías dentro del mismo–, es una dinámica por la cual se dan *intercambios* de bienes materiales y simbólicos con la intención de extraer réditos indefinidamente crecientes, intercambios de materiales que, por lo tanto, fundan economías físicas o simbólicas, podemos concluir, para empezar, que la historia del capitalismo es también la historia de cómo la identidad se ha ido dispersando e *intercambiando* sus materiales hacia lugares a los que el cuerpo individual nunca ha tenido acceso, lugares que el cuerpo jamás ha visto ni pisado, una suerte de cuerpo no sólo desplazado sino también deslocalizado, que actúa de *espectro*, de fantasma del cuerpo carnal, fantasma que, sin embargo, es totalmente matérico, real. La genealogía del capitalismo deberá ser entonces la historia y el estudio del modo en el que lo que en la vida de las antiguas comunidades cerradas se ceñía a los residuos corporales y más tímidamente a vectores culturales traídos o llevados por eventuales viajeros, es convertido hoy en la dispersión absoluta de la totalidad del individuo, el modo en el que el *polvo de la identidad* se ha ido desmenuzando más y más, y ha ido comerciando de forma acelerada con sus entornos aunque aparentemente se haya conservado un abstracto, utópico y estable Centro de Masas, cuya solidez y

velocidad constante hoy tan sólo es nominal. El capitalismo, en su defensa, dirá que tal dispersión no existe como tal, y que, en caso de existir, carece de importancia ya que el Centro de Masas del individuo continúa hallándose en el ombligo, en el territorio familiar y conocido del propio cuerpo individual y social, pero lo cierto es que el centro de masas de cada cual hace mucho tiempo que se halla fuera de cada cual, deslocalizado en algún lugar de un espacio que, según los casos, puede ser físico o abstracto, material o digital pero que se encuentra, seguro, muy lejos de donde aparenta estar.

Tal dispersión del *yo*, de la identidad del individuo, que como se habrá deducido viene constituido por su materia cercana y lejana, sus pertenencias cercanas o lejanas, sus viajes físicos o digitales y los resultados originados por la potencia de su mundo imaginativo, materiales que no cesan de negociar con sus entornos y de extraer réditos de toda clase, tal dispersión, decimos, no tiene límite, puede continuar su navegación incluso después de muerto el propietario-fuente, a través de cuanta herencia haya dejado, de forma voluntaria o involuntaria. Esto da a entender que el capitalismo es un fenómeno no sólo expansivo sino indefinidamente expansivo –de geometría radial y sin cota superior–, un fenómeno no utópico (atópico) en tanto en cuanto carece de un estado final en el que detenerse, y que para subsistir no necesita otra materia prima que la existencia de un punto fuente que haya existido alguna vez, un simple cuerpo humano a partir del cual, a través de negociaciones con sus hábitats, no hará sino continuar expandiéndose aceleradamente. La conocida sentencia de Spinoza en su *Ética*, «nadie hasta ahora ha determinado lo que puede un cuerpo», toma aquí la configuración de potencia primordial, frase en la que a menudo sus exégetas pasan por alto el hecho de que cuando Spinoza dice *cuerpo* no se refiere a la corporeidad misma y aislada sino a la indisoluble reunión de cuerpo y mente, una entidad compleja que implica sus potencias mentales y productos imaginativos. En efecto, nadie sabe lo que puede un cuerpo: el capitalismo no ha hecho más que empezar, se halla hoy en una de las primeras etapas de su metamorfosis.

Pongamos como ejemplo la red cultural del sistema del arte, en la que existe hoy la tendencia global, extendida a todos los subsistemas artísticos locales, de abordar en las obras complejas problemáticas sociales tales como la decolonización, la migración forzosa de grandes masas humanas o la precariedad económica de zonas urbanas afectadas por bolsas de pobreza

endémica. No se tiene conocimiento de que ninguno de esos refugiados, depauperados y parias globales haya pisado alguna vez los centros de arte en los que sus cuerpos, a fin de seguir expandiendo el discurso del arte, han sido capitalizados, quedando así el discurso y la obra reservados a la pequeña masa de expertos capacitados para comprender el aparataje filosófico que mueve al llamado *arte político*, así como a los inversores que pagan altas cifras por las piezas expuestas o a la burguesía de gustos artísticos de fin de semana, derivando de este modo tales prácticas artísticas en meras expurgaciones morales de clase, y de consumo interno. A tal punto llega la dispersión capitalista de un cuerpo hoy. El drama material de un individuo de Siria o Ucrania en guerra se convierte en un *polvo* que, concentrado en su particular centro de masas –en este caso en la obra de arte para la que su cuerpo ha sido usado–, alcanza un valor de miles de euros en la otra punta del planeta; o la precariedad de un joven del más depauperado extrarradio de una ciudad mutará en dispersísimo polvo que, a su vez, mutará en capital simbólico cuando nosotros, ciudadanos cultivados, admiremos la pieza de arte que el artista de turno, cual colono que fue de expedición a observar seres exóticos de su ciudad, ha elaborado con la peripecia vital del *otro*, pieza de arte que será susceptible de ser paseada por las más importantes bienales de arte del planeta. Queda claro, entonces, que el único arte político realmente existente es el que, mediante denuncias formales, se hace en los juzgados ordinarios; el resto, ínfulas convertidas en capitalismo ordinario. Ocurre que, en el hipotético momento en el que el arte se ejerciese en los juzgados, con denuncias reales, no simbólicas, dejaría de ser arte para transformarse *ipso facto* en hecho jurídico, desmontándose, así, el negocio monetario implícito en la expresión artística. Sea como fuere, hasta tal punto es la historia del capitalismo la misma que la de la dispersión en polvo matérico y polvo simbólico de los cuerpos individuales.

Pero, por disperso que se halle un cuerpo, y aunque el cuerpo individual se constituya en una red relacional de partículas de polvo de la identidad, para expresarse necesita de un entorno, de otros cuerpos, de otras multitudes. El polvo interactúa con el polvo, dando lugar a agregados ontológicamente más complejos.

1.2. LA IDENTIDAD LÍMITE Y DISPERSA

Piense en esto: ¿qué forma tiene la multitud? La multitud es irrepresentable, la multitud no tiene forma estable, resulta tan amorfa como sustancialmente abstracta. Hasta que la numeras. La forma de la multitud es su *dimensión contable* –numerable–, momento en el que adquiere una forma determinada. Practicar una ideología u otra no es más que contar –contabilizar– de un modo u otro la multitud. Los sistemas filosóficos, científicos y políticos de las últimas décadas parecen haberse dado cuenta de que modelar los datos previamente contabilizados de la multitud es un modo de hacer un certero análisis de las masas humanas y de diseñar consiguientes conductismos. El proceso de modelización del pasado a fin de predecir un futuro, conocido como *big data*, no es más que la última manifestación de momentos antiguos como el oráculo heleno o el principio antropológico del pensamiento mágico articulado en la superstición de la adivinación a través del médium; asimismo lo es el reconocimiento facial por videovigilancia o la reconstrucción de un cuerpo y de un rostro –incluso de una identidad al completo–, a partir de millones de datos que, previa y voluntariamente, cada uno de nosotros ha vertido en la Red. Lo único que diferencia entre sí las ideologías políticas, los sistemas filosóficos o las ciencias son los criterios bajo los cuales los *datos de la multitud* serán agrupados, manejados y luego modelizados, a fin de demostrar o predecir tal o cual comportamiento individual y colectivo. Las populares *fake news* se fundamentan en ello, así como variantes tales como las *deepfake* –suplantaciones hiperreales en fotografías o vídeos–, pero también hechos que supuestamente nos benefician como sociedad en conjunto, por ejemplo, la anticipación de un patrón en los movimientos de un delincuente concreto, o de una dinámica vírica. Esta contabilidad de un modo u otro modela y afianza hoy nuestra identidad individual y colectiva.

«Los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo», escribió Ludwig Wittgenstein en las primeras décadas del siglo XX. Esta sentencia, una de las más repetidas en la reciente historia de la filosofía, además de lo que explícitamente dice, también podría indicar que tanto el mundo de cada cual como el lenguaje que usamos están íntimamente relacionados con la *identidad*. Y si la identidad se halla hoy modelada por el sistema capitalista en sus variadas y múltiples versiones –lo cual incluye su particular modo de construir un *lenguaje* individual y social–, podemos decir que es la identidad hecha literalmente de *lenguaje capitalista* la que hoy ejerce de *límite* del individuo. Identidad móvil o marmórea, relacional o personal,

abstracta o netamente figurativa, pero siempre esculpida con datos nuestros que, en redes analógicas o digitales, circulan por diferentes espacios, físicos o virtuales. La identidad sería, entonces, el lenguaje mismo, convenientemente actualizado a cada instante, el código de signos que, entrelazados, conforman lo que es y no es hoy un individuo o una comunidad, su mundo al completo; una identidad que, como lenguaje ya único, dibuja el contorno final –el *límite*– de la burbuja, tanto vital como de conocimientos, más allá del cual no hay ni sociedad ni individuo, la borrosa frontera en la que el individuo, en su constante irradiación de datos y emociones, intenta ampliar su mundo. Es en tal espacio límite y fronterizo, rico en irradiaciones e imposible para cualesquiera otros seres no humanos, donde las personas y las sociedades se definen como tales. De ahí que el lenguaje humano, con independencia de la época histórica, tenga la característica general de ir siempre un poco *por delante* de la realidad misma, característica articulada por medio del mecanismo de la metáfora y sus derivados, verdadera herramienta de creación de conocimiento en las artes y en las ciencias, polos que, en ese punto, se identifican epistemológicamente.

Ya que hoy todo lenguaje es capitalista –que impregna todo discurso social–, la característica del lenguaje como *límite* es, ahora más que nunca, la característica de una identidad capitalista. Por todas partes emergen nuevas categorías identitarias-límite que perduran o son destruidas prácticamente al instante. Basta fijarse un poco para darse cuenta de que tras esos levantamientos y destrucciones de los diferentes y variados *yoes identitarios* se halla el mercado, su red de transacciones económicas, materiales y simbólicas, sus manejos a través de datos y sus construcciones/reconstrucciones estadísticas. Tanto es así que podemos modificar la frase de Wittgenstein para decir ya: «Los límites de mi mundo son los límites de mi *identidad estadística*». Que esa identidad estadística esté hoy modelada en su totalidad por el comercio nos lleva a constatar la obviedad de que el capitalismo opera en todos los órdenes de la realidad, y se trata del capitalismo común, el capitalismo directamente visible, al que aquí llamaremos *capitalismo monetario*. Pero si analizamos tal situación general con más detenimiento –y de eso tratan estas páginas–, vemos que, además de ese ya bien conocido *capitalismo monetario*, existen otras dos grandes tipologías capitalistas, a las que aquí llamaremos *capitalismo de tiempo infinitesimal* –que es realmente nuevo, fruto de la conjunción de la

digitalización de la realidad y del análisis masivo de datos estadísticos–, y otro capitalismo al que llamaremos *capitalismo antropológico* (CA), el cual, por el contrario, es tan antiguo que ya lo hemos olvidado y pertenece al humano en cuanto tal.

El *capitalismo de tiempo infinitesimal* involucra a las relaciones de mercado operadas por robots –bots– en la Red, intercambios económicos que modelan nuestras identidades y que, como si de un mundo microscópico se tratara, no pueden observarse a simple vista, de modo que, para su análisis, habrá que desarrollar un especial aparataje filosófico y conceptual *ad hoc*, que consiste en pasar de la idea del humano individual a la del humano como *masa* y *multitud* que, no obstante –y he aquí la novedad– de entre esa multitud, y como quien emerge *de entre los muertos*, el mercado podrá articularlo como una fantasmal individualidad, como una plena individualidad, producto de diversos análisis estadísticos como el *big data* u otros métodos matemáticos de modelización de la realidad hecha de datos. El *capitalismo de tiempo infinitesimal* presentará, así, una primera paradoja: el individuo es desmenuzado en una anónima masa y después, como de un *kaos* primordial, emerge como individuo pero con una identidad que ya no es la que tenía sino una identidad fruto de los enlaces algorítmicos generados en aquel *kaos*. El individuo, cada uno de nosotros, es, para el *capitalismo de tiempo infinitesimal*, un fantasma, un verdadero muerto resucitado; mejor dicho, un Frankenstein que, hecho de retales, se comporta a todos los efectos como un recién nacido de carne y hueso.

El otro capitalismo que aquí abordaremos, el *capitalismo antropológico*, al contrario que el anterior, lejos de ser nuevo es tan antiguo como el propio humano; de hecho, es tan antiguo que hemos olvidado que lo es. Se fundamenta en una primitiva y primordial transacción, en los intercambios que se dan entre los humanos y sus hábitats, intercambio que parece no tener ni principio ni fin; como si toda interacción con nuestros entornos, lejos de construir algo perdurable, brillara unos segundos en lo real para irse luego por un pozo sin fondo que tenemos cada uno en algún lugar de nuestra ontología, un pozo y una desaparición que nos obligan a levantar a cada instante nuevas relaciones, nuevas *economías materiales y emocionales* con nuestros *afueras*. El capitalismo antropológico pone en marcha unos vectores de tiempo suficientemente dilatados para que, a simple vista, no podamos verlo en su conjunto, del mismo modo que –valga el símil– no podemos ver el eco del *big bang* simplemente con mirar al

cielo. Para ver los efectos del capitalismo antropológico también habrá que diseñar un instrumental *ad hoc*, que tendrá que ver con una suerte de *plusvalor* que este capitalismo genera, pero no se tratará de un plusvalor monetario –al modo en que lo conceptualiza, por ejemplo, el marxismo científico–, sino un plusvalor material y simbólico. Si para ver y analizar el capitalismo infinitesimal hace falta una suerte de microscopio de la realidad estadística de la multitud, para ver y analizar el capitalismo antropológico hará falta algo parecido a un telescopio de tiempo antropológico.

Y ambos modos de comercio y de relación de la *identidad* de cada humano con sus diferentes hábitats funcionan hoy, mezclados, a pleno rendimiento material y filosófico. De esos dos capitalismos –el de tiempos infinitamente cortos y el de tiempos infinitamente largos– es de lo que nos ocuparemos en el resto de estas páginas. De cómo conforman y dibujan la idea de *límite* humano hoy, de frontera, sí, pero frontera porosa, abierta, y de cómo esos capitalismos –que en cierto modo han superado al clásico *capitalismo monetario*– son hoy el lenguaje y la identidad. De cada uno de ellos emergerá, en justa correspondencia, una clase de individuo contemporáneo, con sus respectivas identidades, a saber, *identidad estadística* e *identidad antropológica*, potentísimas y, no obstante, apenas visibles –se esconden todo el tiempo–, aunque de facto modelan y crean nuestra realidad. Aquí nos ocuparemos de esos capitalismos que no pueden verse a simple vista, aquellos que, aun siendo absolutamente reales, adquieren la apariencia de un sueño. Estamos rodeados de sueños. Cierre los ojos y verá manchas blancas sobre un fondo negro, puntos casi transparentes moviéndose por la esfera de su ojo, nubes que se expanden y se retraen, formas y movimientos que parecen ir hacia atrás. Una película hacia atrás tiene usted dentro de sus ojos, microscopios del espacio y telescopios del tiempo. Mi madre, cuando contaba 98 años de edad, comenzó a cerrar los ojos y a guardar silencio durante largos periodos. Un día, ingenuo, le pregunté si la claridad de la luz natural le molestaba. Sin dudar, me respondió: «yo, nada más cerrar los ojos, ya comienzo a soñar».

1.3. TARJETA DE CRÉDITO, TARJETA DE FE

Se ha hablado y escrito mucho acerca de la similitud entre el cristianismo y el comunismo, argumentando, no sin razón, que este último es una evidente

secularización de aquel; pero es menos comentada la relación entre el cristianismo y el capitalismo –el capitalismo en general, sin particularizar aún en tipologías–, relación de la máxima importancia por cuanto el capitalismo, en su ya total ocupación planetaria y extraterrestre –sondas, satélites, próximos viajes a Marte–, ha creado, literalmente, nuevos *seres*, ha creado una nueva ontología humana.

Es bien conocido el argumento de Max Weber por el cual el sociólogo alemán habría mostrado que el capitalismo es producto de una secularización del cristianismo cuando este opera como una versión *protestante* de aquel, pero fue otro alemán, Walter Benjamin, quien dejó claro en su clásico *El capitalismo como religión*, que el capitalismo es mucho más, que se trata, en sí mismo, de un hecho religioso absoluto, el cual practica su culto todos los días del año, y además lo practica sin fin, no busca detenerse, nunca tiene suficiente, de modo que el capitalismo es una religión que no pretende expiar culpa alguna sino producir más y más culto. No hay posibilidad de redención para el practicante de esa doctrina, la cual siempre quiere más réditos del fiel.

Si afinamos ahora un poco más nuestra óptica respecto a la relación capitalismo-cristianismo, siguiendo algunas de las tesis de Giorgio Agamben, podemos ver que, desde que el sistema-patrón del dinero ya no es el oro –hecho que aconteció en la Primera Guerra Mundial, cuando los países, a fin de financiar la guerra, se vieron obligados a emitir moneda sin tener un respaldo de oro en sus arcas del Estado, y que culminaría cuando, en agosto de 1971, el presidente de Estados Unidos, Richard Nixon, decretó el abandono definitivo de la convertibilidad del dólar en oro–, desde entonces, decimos, el papel moneda carece de referencia externa, cada billete se representa a sí mismo, no tiene un referente más allá de la psicología del mercado, psicología de un cerebro que, eventualmente histerizado y en tiempo real, dota de un valor u otro a una determinada moneda. Hasta los años setenta del siglo XX, los billetes aún tenían en origen una inscripción que, según los casos y los países, respondía más o menos a esta fórmula: «El Banco Central pagará al portador de este billete su equivalente en oro». Naturalmente, eso ya no es posible, en ninguna parte del planeta existe tal oro, ni existe tampoco ningún otro equivalente material; de hecho, no habría materialidad en el planeta que pudiera ser intercambiada por la totalidad del dinero que, bien en papel moneda o bien en dinero virtual, circula a día de hoy. La frase, de existir en nuestro

presente, sería absurdamente autorreferencial: «El Banco Central pagará al portador de este billete de veinte euros su equivalente en otro billete de veinte euros». Lo que subyace en esa operación es el despegue vertical y sin posibilidad de regreso del dinero respecto a la órbita de los objetos, su eyección a la *velocidad de escape* de la materialidad de las cosas; un dinero que, sin referencia fija, vaga ya –en el sentido literal– por la red de los mercados bursátiles y evoluciona sin otra premisa que la *fe*.

En realidad, el dinero siempre había sido una clase de crédito, todo dinero es *crédito*, expresado más o menos en estos términos: quien lo emite, el Banco Central Nacional, dice: «*acredito* que este trozo de papel equivale a X gramos de oro», y quien lo recibe, el ciudadano, dice: «doy *crédito* a que este trozo de papel equivale a X gramos de oro». Ese *crédito*, hoy –repito–, es pura fe. Pero ¿fe en qué? En nada, fe en nada, ya que hoy ya nada hay que la sostenga; como mucho, fe en la contingencia, fe en la supuesta estabilidad del estado psicológico del sistema financiero, fe en sus dudas y arrebatos, en sus miedos y sus euforias, que pueden depender de asuntos tan lejanos a la economía como la sentimentalidad o la vida privada de quienes deciden qué comprar y qué vender, fe en que todas esas dinámicas de mercado sean lo menos volubles posible. Es por causa de esa fe en la nada –y no por otra cosa– por lo que el capitalismo es una suerte de relato imaginario convertido en patología social, lo cual tiñe de patología –o, como poco, de sospecha– sus orígenes, tales como su original cristianismo, así como los derivados seculares de ese cristianismo primitivo, tales como el comunismo. La diferencia se halla en que la Iglesia católica guarda brazos incorruptos y demás reliquias que, en su lógica interna, da a entender a sus fieles que su fe no es en vano, que existe algo material a lo que agarrarse; lo mismo ocurre con el comunismo derivado del marxismo, que guarda reliquias tales como el incorrupto cuerpo de Lenin. Ninguna de esas reliquias es suficiente para eliminar la condición de patología, pero al menos la justifica desde la psicología social. Sin embargo, el capitalismo, cuya *reliquia* fue el oro y ya no lo es, lleva ese crédito de su ideología, esa fe, al extremo de proponer que creamos en algo que no existe materialmente, algo que está sujeto a los estados anímicos de una serie de personas, a sus enfermedades mentales y a sus variadas adicciones, a sus traumas y a sus virtudes, pero a nada estrictamente material. Así las cosas, el dinero, que era el *intercambiador* universal –el *traductor* universal– de bienes de consumo, se ha convertido en sí mismo en un bien de consumo, y,

como es sabido, lógicamente, el *medio* que provoca el intercambio de una mercancía no puede convertirse él mismo en el objeto intercambiado, no puede convertirse él mismo en mercancía. Y eso es lo que ha acontecido. La banca no sólo gestiona el dinero, ha asumido el papel de la Iglesia y administra la fe en el *valor dinero*. La tarjeta de crédito bien podría llamarse *tarjeta de fe*. En este sentido, el capitalismo es la religión más perfecta jamás concebida, una religión que no se fundamenta en el crédito –en la fe–, sino que *es* crédito mismo, es la fe misma.

Algo parecido le ocurre al lenguaje, herramienta que sirve para nombrar las cosas que se supone que *están fuera* del lenguaje; cuando el lenguaje no designa ninguna cosa externa sino que se designa a sí mismo pierde su valor nominativo, pierde su valor referencial y gira en un limbo vacío. Eso era lo que, según Guy Debord en su visionario *La sociedad del espectáculo*, habría ocurrido a partir de la segunda mitad del siglo XX: el lenguaje deja de nombrar las cosas para convertirse en algo espectacular, en una cosa hueca; por ejemplo la publicidad de masas, la cual se extiende no sólo a la seducción de la compra y el consumo de bienes sino a la praxis política, cada vez más articulada en eslóganes que, a imagen y semejanza de la publicidad, nada significan, se hallan vacíos; eslóganes que, como el dinero hoy, son palabras que carecen de un sistema patrón externo a su propio discurso político para poder evaluar la fiabilidad de su dictado, de su *crédito*. Un político ya no tiene que hablar de nada real para poder detentar el poder, le basta con saber manejar la retórica de la venta puerta a puerta.

Tiene, además, el capitalismo, otra propiedad que lo diferencia de las utopías, que lo convierte en un sistema de pensamiento no utópico: no tiene principio y por lo tanto no tiene fin, no tiene un *telos*, es potencialmente infinito, lo cual, y contra todo pronóstico, tiene que ver con la anarquía. *Anarquía* viene del término *arche*, que es «principio» y «regulación», «inicio» y «fundamento rector», por lo tanto, aquello que no tuviera inicio ni fundamento sería lo *an-arché*, *an-archos* (precisamente, an-arquía). Pasolini lo pone en boca de un personaje de su película *Saló*: «la única y verdadera anarquía es la anarquía del poder», y, como es obvio, hoy el poder es el capitalismo. También Walter Benjamin había escrito: «nada es tan anárquico como el orden burgués». Ambos perciben de manera muy clara la propiedad esencialmente *sin orden ni principio*, sin *creación* clara posible, que hay en el capitalismo, y cómo por ello es una religión, en esencia, anárquica. Justo por eso, el capitalismo necesita reinventarse en

todo momento, no se fundamenta en el *ser* –no se fundamenta en lo estático, en un supuesto ontológico *patrón oro*–, sino en la *voluntad*, en la dinámica, en la parte inventada de las cosas, a las que les dará un valor arbitrario, lo cual condena al humano capitalista –hoy, a todos– a la libertad pero también a la aleatoriedad de la complejidad en sus relaciones con sus entornos y hábitats. Que el capitalismo no tenga fin, que no tenga *telos*, será fundamental para establecer lo que aquí llamamos *capitalismo antropológico*, que tiene que ver con todo intercambio no monetario llevado a cabo por los sistemas humanos, tanto sociales como individuales.

Cuando, en los siglos XIX y XX, dejamos atrás el cristianismo como sistema organizativo social dominante para dejar paso tanto al capitalismo como al marxismo –en sus diferentes versiones y combinaciones–, fiamos a los mercados, bancos y Estados la administración de la fe. Ahora, en un fase más sofisticada de ese proceso de secularización de aquellas religiones, dejamos la administración de la fe sólo a las máquinas y a una *lógica algorítmico-digital*, y lo hacemos en dos modos posibles: por una parte intentamos alcanzar una supuesta Inteligencia Artificial, tenemos una fe incorruptible en las máquinas, y, por otra parte, damos uso a una matemática estadística aplicada a la Red, hecha con bots, características que generarán su propia versión del capitalismo, un capitalismo nuevo, distinto al ya conocido. La nueva religión que se deriva de este más o menos reciente estado de las cosas es lo que podemos llamar la *datalogía*, la cual rinde culto a una fe en la combinatoria de toda clase de datos –por ejemplo, los pasos dados en un día por un humano, la humedad del aire en cada minuto o el número de veces que un usuario busca una determinada palabra en Google– aunque estos datos de nada valgan sin otros atributos contextuales, y todo ello para establecer patrones de verdaderas adivinaciones.

Nos percatamos, entonces, de que, en realidad, siempre ha existido una Inteligencia Artificial, siempre ha estado ahí el mecanismo que todo lo observa, un ente, situado por encima del humano, sobre el que hemos vertido nuestros problemas, con la esperanza de que nos sean resueltos; es a ese ente al que, desde siempre, hemos fiado las adivinaciones del futuro, y esa Inteligencia Artificial no ha sido otra que las religiones, la creación de un dios o de divinidades que nos provean de soluciones a toda clase de contratiempos y problemas complejos, aquellos sometidos a tal número de variables que somos incapaces de solucionar por nosotros mismos. Lo que

hoy es la computación antes fue el oráculo de los dioses o los libros sagrados de las diferentes religiones. Esta sorprendente simetría se cumple también en lo que respecta a la predicción de futuros; tanto la datalogía como las religiones clásicas fundamentan parte de su seducción en el hecho de interpretar signos presentes con vocación de *ver* lo que hay más allá del tiempo presente.

En eso consiste el mito de la Inteligencia Artificial, en eso consiste el mito de la siempre próxima extinción del capitalismo, que, sin embargo –no sabemos por qué– nunca llega. Su anarquía es tal que se trata de un núcleo que, a lo largo del desarrollo de las sociedades, va tomando todas las caras posibles, de modo que, extrañamente, sus antagonistas no han hecho sino fortalecerlo. Todas las religiones, desde las clásicas a las actuales corrientes *new age*, y desde la Inteligencia Artificial a la datalogía, a imagen y semejanza de los sistemas de puro mercado, han capitalizado sus respectivas intrínsecas opacidades para generar poder y establecer un método extractivo de infinitos rendimientos en los seguidores de sus fes, bien sean rendimientos materiales o emocionales. Esto ha de ponernos alerta al manejar las numerosas utopías recientes fundamentadas en el regreso a los mitos sagrados de la naturaleza –en general, ecosofías basadas en relaciones emocionales con los hábitats, no objetivables por grupos externos al propio círculo del culto–, acaso la última versión de la Inteligencia Artificial capitalista/extractiva, disfrazada de cohabitación con la naturaleza.

1.4. BREVE APUNTE SOBRE EL *CAPITALISMO DE TIEMPO INFINITESIMAL* (LA FANTASÍA SE HIZO REALIDAD)

Piense en esto: 15.00 horas del 5 de febrero de 2018. En cuestión de minutos, el índice Dow Jones de la bolsa de Nueva York cae 1.500 puntos. Dos trillones de dólares acaban de volar; una pérdida de dinero hasta ese momento impensable para tan corto espacio de tiempo. Minutos más tarde, la caída se extiende por todas las bolsas del planeta; de Frankfurt a Tokio, el desastre es irrefrenable. Nadie sabe quién o qué lo ha provocado. Al contrario que en anteriores desplomes bursátiles, no existe ninguna razón económica evidente, ni súbitos conflictos armados en distantes ni próximas

geografías, ni ningún plan de desempleo masivo de trabajadores en alguna empresa multinacional. La única explicación es nueva, tan nueva que resulta increíble: «los operadores bursátiles han operado demasiado rápido». Pero ¿quiénes son esos tan veloces operadores bursátiles? Son robots. Sí, se trata de bots. Son ellos quienes súbitamente, autoacelerados, han provocado la caída.

Lo curioso del caso es que tales bots –al fin y al cabo herramientas virtuales que operan mediante algoritmos– tenían como misión, habían sido concebidos para todo lo contrario: además de realizar transacciones económicas más rápidamente que los humanos, debían controlar también las clásicas escaladas irracionales propias de los brókeres y equilibrar el mercado mundial. Por su condición de máquinas desafectivas, debían trabajar al margen de las pulsiones emocionales humanas y ejecutar, al mismo tiempo, lo que en la jerga financiera se conoce como *operaciones de alta frecuencia*, operaciones que consisten en intercambios monetarios de gran rapidez –compraventa en milisegundos–, de tal modo que la variable de la siempre dubitativa o incluso malintencionada mano humana quedara desactivada. Demasiado optimismo, demasiada fe en las máquinas. Nadie previó que dejar sin posibilidad de reacción a los operadores bursátiles humanos podría abrir la puerta al cataclismo económico. No estaba previsto que los bots se autoaceleraran, en teoría había suficientes mecanismos de control; no ocurrió así, los bots acabaron convirtiéndose enteramente en operadores autónomos, diríamos que con vida propia.

En términos generales, los bots bursátiles operan en red, aparecen y desaparecen sin dejar rastro, manejan algoritmos ensamblados que sirven a una operación determinada y luego, estimulados por otras predicciones de bolsa que llegan de su propia red de bots, migran a otro lugar para, en cuestión de milisegundos, realizar otra operación. Los operadores de bolsa humanos se quedan, por lo tanto, al margen de tales maniobras, viéndose obligados a ceder la toma de decisiones a tales sistemas expertos digitales, convertidos, así, en sistemas que, de algún modo y bajo ciertas condiciones –como es el caso del 5 de febrero de 2018–, pueden llegar a autoconstruirse, cobrar vida al margen de los tiempos y espacios adecuados a la cognición humana. Como ocurre casi siempre, la realidad supera las prospecciones propuestas por la imaginativa ciencia ficción. Por eso hay que decir que no hablamos de un gran cerebro que, en la sombra y al modo de las narrativas futuribles clásicas, controla la bolsa y nuestras vidas, sino más bien de todo

lo contrario: una red compuesta por una miríada de microoperadores automáticos, bots que, en sí mismos e individualmente, no son nada, carecen de poder real, pero que, combinados y operando en red, conforman un espacio virtual real, a su modo, inteligente. En este sentido, tienen más que ver con leyendas infantiles tales como la legión de hormigas que, por causa de su repentina complejidad organizativa, destruyen el mundo –como en *Cuando ruge la marabunta*–, que con el unitario cerebro HAL que, a modo de deidad suprema, aparece en *2001. Una odisea del espacio*. Sea como fuere, en tales bots hemos delegado una fracción cada vez más amplia de nuestra toma de decisiones. Esta práctica va mucho más allá de las operaciones en la bolsa, incluye actividades como el control, en su base primaria, del tráfico aéreo de los aeropuertos, o simplemente, la búsqueda activa de posibles destinos vacacionales, que nos vienen sugeridos por anuncios que asaltan nuestras pantallas en función de todos esos datos personales que, consciente o inocentemente, hemos proporcionado previamente en las redes a las empresas de consumo y de ocio. De este modo, los bots, por medio de una ingente capacidad de almacenamiento de datos, y ayudados por su alta velocidad de procesamiento y su sofisticación algorítmica, conducen a tareas de automatización que, en un momento dado, pueden escapar a nuestro control. Y lo hacen por una especial característica que poseen, quizá la que más inquietará al usuario que se adentre a pensar en qué consiste la ontología de toda esta selva de datos y patrones y decisiones: la facultad *interpretativa* de tales microrrobots. Porque quien interpreta –quien es capaz de *interpretar*–, en mayor o menor grado, está adquiriendo una dimensión autónoma –no exactamente teatral sino *performativa*– mediante la cual decide comportarse ante una situación de un modo u otro; en este caso, toman la decisión en función de una multitud de datos combinados con unas reglas algorítmicas tan complejas que puede decirse que tienen la apariencia de vida propia. Y a efectos prácticos, la tienen. Evalúan opciones de causa y efecto entre varias posibilidades, prevén un escenario y deciden en función de patrones que ellos mismos han creado. Todo ello estimula la aparición de una nueva clase de ontología que, estrictamente, no está en lo objetual ni en lo animal ni en lo humano. Cierto que no se trata de una Inteligencia Artificial en el sentido propio de la común ciencia ficción –término que, en estas páginas, por confuso y demasiado ligado a la fantasía, evitaremos en la medida de lo posible–, pero sí de algo que podemos llamar Inteligencia Tecnológico-

Digital.

Tal clase de ontología, dotada de su inteligencia tecnológico-digital, funciona como una agrupación de *redes en red*, entes a su modo *vivientes* en tanto en cuanto cumplen, en primer lugar, la regla básica de la termodinámica de los sistemas vivos, aquella por la cual un sistema *abierto* es aquel que, a través de sus paredes y fronteras, intercambia tres clases de materiales con su entorno: materia, energía e información, y, en segundo lugar, porque esos intercambios derivan de la toma de decisiones autónomas en el sentido de imprevisibles y contingentes para un observador externo, es decir, para nosotros, los humanos. Así procede la red de bots automatizados, al punto de que adquiere las características de los procesos autocatalíticos, procesos que aprenden, evolucionan por *feedback*, como lo hacen los seres vivos inteligentes. En efecto, aquel 5 de febrero de 2018, en cuestión de milisegundos, los bots compraron y vendieron por su cuenta tal cantidad de acciones en bolsa que no es sólo que se colapsara el sistema bursátil humano, sino que puede decirse que los bots crearon su propio hábitat, un espacio útil y complejo en el que podrían seguir funcionando indefinidamente con sus propias reglas, su propio ecosistema y medioambiente, perjudicial para las reglas establecidas por el humano pero beneficiosas para el nuevo «sistema bot».

Esto conduce a la idea sustancial que opera bajo todos estos datos, la del constante aumento de la velocidad de las cosas: la *aceleración*. Porque el objetivo de las llamadas operaciones de alta frecuencia no es solamente decidir qué producto es mejor comprar, sino generar capital virtual *en el menor tiempo posible*. Se trata, pues, de una lucha contra el crono que está ya en el pensamiento heleno clásico –pensemos en Aquiles y la tortuga–, y que llega hasta hoy tanto en el ejemplo bursátil que hemos señalado como en, por ejemplo, actividades tan habituales y normalizadas como la lucha contra el crono de los velocistas de cien metros lisos. Y es que el asunto de poner a prueba y buscar los límites de la *velocidad del mundo* se halla en la propia antropología, en el hecho diferencial del desarrollo de los homínidos –que buscan siempre sus propios *límites* poniendo a prueba los límites de las cosas–, aunque plantee una paradoja probablemente irresoluble: dado que el humano tiene una velocidad límite máxima, velocidad que no sabemos cuál es pero que necesariamente ha de existir –nunca un cuerpo podrá correr a más de, por ejemplo, mil kilómetros por hora–, una actividad tan común y naturalizada como el atletismo de competición está condenada

a la extinción, su único modo de sobrevivir pasaría por construir cronómetros con más y más cifras decimales, y aun así, llegaría un momento en el que el sistema electrónico-digital que detecta qué pie llega primero a la meta no podría discriminar con suficiente precisión al ganador de la prueba. La única solución sería, entonces, transferir la responsabilidad de la carrera a robots que sí pudieran correr cada vez más rápido, máquinas –físicas o abstractas– que superasen el límite de velocidad humana. Bien visto, esto ya ha ocurrido, pero en otra competición y carrera, la que cada día se celebra en las bolsas de los mercados bursátiles. Una prueba más de que la filosofía y la ontología clásicas hallan hoy su *forma* y su *límite* en el capitalismo –en este caso en el *capitalismo de tiempo infinitesimal*–, en los lenguajes realmente efectivos que el sistema económico desarrolla. Incapacitado el cerebro humano para hacer transacciones bursátiles que requieren la toma de decisiones en menos de *n* segundos, y a fin de producir más capital y hacerlo *aceleradamente*, hemos cedido esa operación –operación que es también una *decisión* que afecta a las vidas de los ciudadanos– a los bots, quienes procederán creando operaciones de alta frecuencia. El caso es que, para ello, hay que dotarlos de un sistema autónomo que, en ocasiones, como hemos visto, cobra vida propia.

Pero es una evidencia antropológica que todo lo que perjudica a un grupo de humanos beneficia a algún otro subgrupo, y por eso, la generalizada inestabilidad de los bots también beneficia a tales transacciones de alta frecuencia; de hecho, estas cobran especial relevancia y extraen su máxima potencialidad en los momentos de crisis y de volatilidad de los mercados financieros. En la crisis de 2008, la opinión pública y los gobiernos centraron su punto de mira en el problema de los mercados inmobiliarios; al mismo tiempo, las empresas dedicadas a un todavía en ciernes mercado realizado por operadores de alta frecuencia alcanzaron su máximo de beneficios. Todas las crisis financieras recientes han sido causadas por la propia industria financiera, aquella que utiliza dinero no para comprar bienes de consumo materiales sino para comprar más dinero –sin un sistema-patrón oro, ni cualquier otro–, una economía que opera al margen de la economía de consumo de los ciudadanos pero que repercute decisivamente en ellos. Un juego de transacciones virtuales que, como daño colateral, y lejos de quedarse en el plano de la virtualidad, por sí misma se agiganta, se reescala hasta lo real. Como si en el juego del Monopoly sus monedas, calles, edificios e intercambios simbólicos

adquirieran de pronto una escala 1:1 y saltaran al plano de lo real, o como en aquel cuento de Borges en el que el mapa crece hasta alcanzar las dimensiones del territorio. Pero cuando el mapa no sólo se hace igual que el territorio sino que, inverosímilmente, lo excede –cuando el sistema-patrón ya no es el oro ni ningún otro bien material–, aparece una parte de realidad que no estaba aquí, una parte *inventada* y, no obstante, viva y real, en tanto en cuanto interacciona y condiciona al otrora único territorio real, ahora raquítico. De este modo, ambos territorios, no sólo sumados (A+B) sino ahora también multiplicados entre sí (A×B), dan lugar a la nueva realidad conjunta (A+B+A×B). La parte de exceso –la parte nueva (A×B)–, es la zona de la vida autónoma, la zona donde opera la Inteligencia Artificial, territorio con su propio ecosistema y sus reglas, fruto de nuestra delegación en él de la toma de decisiones y de la consiguiente creación de sus sistemas autónomos expertos. Es la parte en la que reside la nueva ontología, esa que mixtura lo convencionalmente humano con lo digital. El nuevo ser es este: (A+B+A×B). Expresión palpable de ello es, por ejemplo, el reciente espacio bautizado por Facebook como *Metaverso*. Ya antes, en el cambio de siglo, lo había sido el hoy fracasado Second Life. Conviene recordar que en tales espacios –de los cuales el Metaverso sólo es su última y visible expresión comercial pero que funcionan de un modo no visible y abstracto desde hace décadas– residen nuestros datos, tanto los personales como los colectivos, datos que nosotros mismos hemos cedido para que, valiéndose de ellos, toda una constelación de redes de bots generen un *yo paralelo* de cada uno de nosotros, paralelo en tanto en cuanto opera en nuestro nombre sin nosotros saberlo, un yo paralelo al que, desde ahora, podemos llamar *yo estadístico* o *identidad estadística* y que es el resultado de la prospección, adivinación de comportamientos y, al fin, operaciones reales que los bots ejercen en nombre de cada uno de nosotros y de cada una de nuestras identidades supuestamente reales. En ocasiones, ese proceso coincide con las consecuencias y usos de lo que llamamos *big data*, que viene a ser una estadística personalizada.

Tal característica –exceder el territorio conocido en pos de la construcción de otro territorio no sólo paralelo sino que, asimismo, interactúe con el nuestro–, hasta ahora solamente estaba reservada a la imaginación, al espacio de las ficciones. Ya no. Es real, tan real como que puede condicionar la pobreza o riqueza de un individuo o de todo un país. Tan real como que es ese el espacio de gestión y de trabajo del capitalismo

hoy, un capitalismo que deja sin capacidad de reacción efectiva tanto al anterior *capitalismo monetario* como a sus clásicas ideologías opositoras –cristianismo, comunismo primitivo o comunismo marxista–, así como también a recientes utopías anticapitalistas como el aceleracionismo, sobre el que más tarde volveremos. Acaso emerge aquí una incómoda moraleja: el capitalismo de extracción ilimitada encuentra siempre su cauce y su modo de operar; lo encuentra incluso entre las máquinas pensadas para limitarlo, en las cuales parece, tarde o temprano, hallar una grieta para, de algún modo, servirse de ellas.

1.5. BREVE APUNTE SOBRE EL *CAPITALISMO ANTROPOLÓGICO*

Piense ahora en esto otro, se trata de un adagio atribuido a Pascal: «cuando se lee demasiado rápido o demasiado despacio, no se entiende nada». A todos nos ha ocurrido alguna vez. El tiempo –la duración, el tiempo mismo– es un proceso que *crea* realidad. Pero hablar de tiempo es hablar de cosas que se mueven, y hablar de cosas que se mueven es hablar de *aceleraciones*.

Cuando nuestra velocidad aumenta o disminuye –cuando no es constante– nos hallamos *acelerados* y pasamos a vivir en otra clase de espacio. Desde que nacemos estamos tan acostumbrados a las aceleraciones que, al movernos bajo sus efectos, nos parece que nada ha cambiado, pero en realidad ha cambiado todo. Aparece otro paisaje, otros objetos, otras tierras, otros olores y visiones, otro tacto, otro continente, otro cuerpo incluso, que se ve alterado por una aparente pérdida o ganancia de peso, o incluso por una sensación de desplazamiento de sus partes internas. La aceleración es una *intensidad* que crea flujos de materiales. Al movernos, acelerados o decelerados, creeremos que tenemos el mismo cuerpo y que estamos en un mismo entorno, pero el cuerpo y el paisaje ya son otros. Cada aceleración da lugar a sus propias barreras estructurales, su propia política y su propia estética. Y nada de lo que conocemos como mundo escapa a este principio pues no hay nada que no esté sujeto a continuos cambios de velocidad, a aceleraciones y a deceleraciones. La velocidad constante no existe, nunca existió, es una abstracción matemática derivada de la sacralización de los objetos, de su supuesta pureza racial, filosófica o

sapiencial y su no menos supuesto origen divino, que como tal o bien es estático o bien se mueve a velocidad constante. Todo lo real se halla acelerado. Incluso en su versión no religiosa –en su versión física o materialista–, podemos aventurar que la velocidad constante es el tranquilo *espacio sustrato* del mundo –espacio de base–, y la aceleración son sus puntos singulares, sus cambios reales, sus intensidades, que darán lugar a las diferentes morfogénesis de la materia, así como al mundo de lo imaginativo, que, a su manera, es una aceleración de la inteligencia, o lo que es lo mismo, una aceleración de la intuición. Ese territorio acelerado no es que sea el lugar del *capitalismo antropológico*, es el capitalismo antropológico mismo. El capitalismo antropológico no está embebido en el tiempo, *es* el tiempo –la duración– que crea materia.

Ahora bien, del mismo modo que ocurre con el proceso cognitivo de la lectura señalado por Pascal, también cuando el capitalismo opera *demasiado rápido* –como era el caso de los bots financieros y su *capitalismo de tiempo infinitesimal*– aparece un límite a partir del cual no lo entendemos, no entendemos qué demonios está ocurriendo, de tal modo que podemos decir que, en esos microinstantes en los que se producen las interacciones de los bots con el mundo, el capitalismo actúa por su cuenta, conforma sus propias dinámicas, inaccesibles a nosotros. Y esa incomprensión por nuestra parte del capitalismo también ocurre en el extremo contrario, cuando –como, según Pascal, ocurre con la lectura– este opera *demasiado despacio* y da lugar a un capitalismo de onda larga, un sistema de intercambios que no percibimos porque se desarrolla demasiado lentamente para nuestra cognición directa de las cosas. Este *capitalismo de tiempo profundo –capitalismo antropológico–,* el cual lleva con nosotros desde que existimos, es el mecanismo que hemos usado a fin de ampliar la burbuja de nuestra identidad cuando nos enfrentamos a la materia que nos rodea, a las propias materias primas tales como la tierra, la piedra, el aire, el agua o los metales.

Es de la colisión con esos materiales inertes de donde los primeros pueblos hubieron de extraer interpretaciones de sí mismos y de sus incipientes sociedades, pero no sólo como argumentos y métodos de supervivencia sino también como verdaderos excedentes y *potlatch* de conocimiento con los que comerciar y establecer economías simbólicas con sus recién aparecidos mitos y dioses, auténticos agentes del más allá que, aunque emergidos de las conciencias, fueron y son tomados como amigos o

enemigos externos, a los que se agrada o desagrada, entes con los que, en suma, hay que *negociar* alguna clase de salvación, o por decirlo más claramente, *mercadear* la existencia misma. De ahí el término *antropológico* que damos a tal basal capitalismo de onda larga, el cual aparece no sólo en la simple creación de un entorno destinado a sobrevivir sino en unas mucho más amplias burbujas destinadas a almacenar todo conocimiento que exceda a la simple supervivencia o acción directa, tales como los sistemas religiosos, filosóficos o protocientíficos. Se trata de una verdadera *economía* en tanto en cuanto se fundamenta en *intercambios*, balances de riesgos y beneficios materiales e icónico-emocionales que, por acumulación e inversión de lo obtenido, crecerá, acompañada de réditos materiales y/o simbólicos. En aquel antiguo y originario proceso, que no es únicamente de mero trueque con el mundo desconocido sino que produce y *reinvierte* sus productos simbólicos en dialogar con el halo de desconocimiento que rodea al humano –en verdaderas inversiones de futuro, en verdaderos plusvalores–, se halla el origen de este capitalismo antropológico, que no es exclusivamente de fundamento occidental sino que, como veremos en otras partes de este libro, atraviesa, con diferentes máscaras, toda latitud y cultura. Tales excedentes y plusvalores de producción simbólica, con el paso del tiempo no sólo fueron usados para mercadear con los mitos y los dioses sino con los otros pueblos, pueblos de los que, a su vez, se obtuvieron excedentes en forma de enriquecimiento cultural que dio lugar a más intercambios.

La filosofía económica se ha enfrentado desde siempre a un dilema. Según la economía analítica clásica y neoclásica de los siglos XVIII, XIX y XX, la ciencia económica existe debido a un simple y evidente hecho: en el planeta, los recursos son limitados, no son infinitos, y por ello se precisan herramientas analíticas y políticas que regulen y repartan los escasos bienes de los que se dispone. Ahí se encuadran tanto el capitalismo monetario clásico como el sistema económico marxista, así como los estados mezcla o intermedios que, a fecha de hoy, pueden verse en las economías mundiales. En el extremo opuesto a esa filosofía de la economía de la escasez se halla la filosofía de la economía de la abundancia, desarrollada clásicamente por Georges Bataille en *La noción de gasto* y en *La parte maldita* –quien, a su vez, se inspira en el clásico del antropólogo Marcel Mauss, *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*–, pensamiento que sostiene que los recursos de los que dispone el humano

son infinitos por el simple motivo de que el Sol provee de energía a la Tierra de un modo continuo –el Sol dona siempre y sin pedir nada a cambio– y, como resultado, el humano debe gastar toda esa energía excedente, debe darle salida de algún modo; primero lo hará en las necesidades básicas y después deberá dilapidarla en regalos y dones aunque, aparentemente, y desde unos términos económicos clásicos, tal despilfarro no tenga sentido. Pero sí lo tiene –dicen Bataille y esta escuela de la abundancia a la que podemos llamar *termodinámica* en el sentido físico–, porque, en primer lugar, tal despilfarro garantiza que la acumulación de bienes derivados de la energía que sin cesar llega del Sol no haga que se colapse un sistema económico dado –lo producido necesita ser *colocado* en algún lugar, expandirse–, y, en segundo lugar, porque alimenta algo mucho más profundo, psíquico y antropológico, el ansia de *poder* en los individuos y en las comunidades. En efecto, despilfarrar es hacer ostentación de poder –las fiestas, los regalos que damos, los tributos sin medida a los dioses, los sacrificios humanos o simbólicos a entes reales o mágicos–; sólo despilfarra quien puede, sólo regala y dona a espuertas aquel que quiere ponerse por encima de quien está recibiendo el exagerado regalo. Contrariamente a lo que afirman algunos sistemas morales-económicos, todo regalo es una expresión no de caridad hacia el *otro*, ni mucho menos de amor o de cuidados o de solidaridad, sino de poder y dominación. La diferencia entre ambas cosmovisiones económicas, a saber, la analítica, fundamentada en la escasez y el justo reparto –capitalismo monetario, sistema marxista, sistema de libre mercado y sus combinaciones–, y la termodinámica, fundamentada en el gasto y dilapidación del excedente no consumido, radica en que la primera se basa en el principio de que las comunidades económicas son *sistemas aislados* –o casi aislados, de ahí que los recursos sean limitados–, y la segunda cosmovisión parte de la idea de que las comunidades económicas son *sistemas abiertos*, en constante intercambio no sólo entre sí sino con el entorno y la biomasa, que no para de crecer pues el Sol no para de donar. Naturalmente, ambas visiones son ciertas y falsas según se apliquen o no en su ámbito. Los recursos naturales son finitos cuando son evaluados en un *instante de mundo*, en un periodo dado, pero también son infinitos –o al menos hasta que el Sol se extinga– si son evaluados en la totalidad del tiempo terrestre. La primera es una visión casi instantánea, fotográfica, de los recursos naturales y la segunda es una suerte de histograma acumulativo

de esos mismos recursos.

Sea como fuere, lo que en estas páginas sostenemos es que dar, donar o regalar son actividades que van más allá de una pulsión de ostentación o de adquisición de *poder* económico y simbólico, se trata de algo más general que una sencilla economía para obtener *poder*. En efecto, la respuesta a la pregunta ¿de dónde viene esa especie de ansia antropológica por ampliar nuestra burbuja vital?, ¿de dónde viene ese *capitalismo antropológico*, tan extraño que únicamente puede *verse* si se *lee* la historia tan despacio que muta en una prehistoria insertada en el presente?, va más allá de la *economía de la escasez* así como de la *economía del derroche o el potlatch*, y sólo queda suficientemente explicada si recurrimos a lo que es uno de los postulados de estas páginas, un hecho netamente ontológico: el humano tiene una *falta*, tiene una falta no en el sentido moral del término sino en el sentido de que al humano le falta algo, siempre le ha faltado, no sabe qué es lo que le falta pero esa carencia siempre ha estado ahí, una sustracción perpetua que da lugar a esta clase de capitalismo de onda larga, el cual es la respuesta a una suerte de angustia emocional a veces, de goce otras –de inquietud siempre– que mana de la sensación de que *el humano es un ser incompleto*. Por eso, continuamente construimos *prótesis* de la *falta*, prótesis que, por supuesto, nunca son satisfactorias, y por lo tanto la falta nunca queda completada, lo cual garantiza la continuidad del *capitalismo antropológico*. Insistamos en el hecho de que las prótesis nunca son del todo satisfactorias no por torpeza nuestra o carencia de un conocimiento que algún día llegará, no; las prótesis nunca son satisfactorias porque la *falta* es consustancial al humano, por eso generamos un lenguaje también incompleto, un lenguaje metafórico –toda metáfora es una incompletitud, una obra abierta, que paradójicamente crea más y más conocimiento–, y por eso generamos sociedades, ritos, estratos de conocimiento y mercados de trueque simbólico nunca del todo satisfechos. La constatación de este hecho es heurística, aparece como evidencia por simple inspección fenomenológica del desarrollo de las sociedades. Tal perpetuidad de la *falta*, la cual asegura que el c*apitalismo antropológico* sea un fenómeno que jamás se detenga, conduce a que sea una clase de capitalismo no utópico, que carezca de Final porque carece de Principio. Carece de *arché* (sustancia primera u orden primero) y, como hemos detallado páginas atrás, es, por lo tanto, anárquico (*an*-árquico, *an-arché*).

De modo que el humano derrocha, inventa y gasta todos sus recursos

disponibles porque, paradójicamente, hay algo que le *falta*. Dicho de otro modo: hay algo que lo excede en el entorno material –la potencial infinitud de recursos materiales donados por la energía que llega del Sol– y, al mismo tiempo, hay algo que le falta en su espacio interior, en sus pulsiones, en sus relaciones con el entorno material y social. Cuando se da una situación de explotación del individuo en la cual el sistema económico lo priva de ese exceso de recursos –pongamos, crisis sociales derivadas del capitalismo monetario como la ocurrida en la Inglaterra del siglo XIX, o hambrunas derivadas de planificaciones estatales/ideológicas como las llevadas a cabo por Mao o por Stalin–, entonces, a la basal *falta* del humano se le viene a sumar una falta de recursos fácticos, redundancia de negatividades que sólo puede conducir al colapso del individuo.

No está de más señalar que todo ello deviene de nuestra condición de humanidad compleja. Jamás se ha visto a un animal desperdiciando alimentos o tirándolos por un precipicio, tampoco los animales se suicidan ni hacen fiestas ni derrochan, el motivo no es otro que el hecho de que a los animales no les *falta* nada. La obtención de poder humano mediante el derroche es un caso particular de lo que aquí llamamos *capitalismo antropológico*. En el ámbito de los lenguajes humanos, tal excedente, tal despilfarro que produce *poder* al mismo tiempo que no produce nada material es, como hemos apuntado, la metáfora –lo simbólico–, instrumento del capitalismo antropológico en el que el lenguaje festeja el mundo con cuanto lo excede, con cuanto no le sirve para nada analítico-práctico. Solamente el humano tiene un lenguaje imperfecto. Máquinas, animales y objetos, al contrario que nosotros, se expresan en su entorno físico y en todo momento diciendo de un modo exacto lo que tienen que decir, van siempre acompasados con el tiempo, ni retrasados ni adelantados, su estado es armónico respecto a sus hábitats, de ahí que nunca fallen, que su despliegue vital se dé completa y perfectamente; como contrapartida, de su perfección como animales, de su no necesidad de desarrollar un lenguaje metafórico deviene su inferioridad respecto al humano, el cual, por supuesto, nada tiene de sistema perfecto ni de *sistema aislado*. El humano es el *sistema abierto* e *inestable* por antonomasia, se halla en constante intercambio con sus entornos, de ahí que el enfoque adecuado para abordar sus diferentes economías simbólicas sea el capitalismo antropológico.

Conviene detenerse un instante para afinar la diferencia entre este *capitalismo antropológico* –que es no utópico– y las tres utopías que han

dominado el pensamiento occidental, a saber, el cristianismo, el comunismo y la economía de libre mercado. El cristianismo se ha opuesto siempre al capitalismo antropológico. Aunque para la tradición cristiana también exista una *falta* original –el humano supuestamente perdió su pureza por medio de su expulsión del Paraíso–, esta religión cree en la posibilidad de restitución de eso que al humano le falta; de hecho, afirma que llegará el día en el que toda una colección de humanos elegidos volverán a estar completos, serán humanos sin *falta*. Por el contrario, la *falta* a la que se refiere el capitalismo antropológico es insoslayable, existe por el simple hecho de haber humanidad en cada uno de nosotros. De ahí que el cristianismo se dibuje como una utopía –tiene un principio bien establecido y anuncia un final, que da como cierto– y el capitalismo antropológico no: para esta clase de capitalismo, lo que nos falta es basal y constante, y es precisamente el infructuoso intento de sustituir la falta por alguna otra cosa que produzcamos –la prótesis– lo que alimenta el movimiento perpetuo, el movimiento irreversible, termodinámico y temporal de entes orientados hacia delante. Es en este sentido en el que el comunismo –ya sea en su versión primitiva o en la científica, derivada del marxismo– viene conducido por el mismo principio que el cristianismo: al humano, para estar completo, le *falta* el asalto por parte del proletariado a los medios de producción y la abolición de la sociedad de clases, y sostiene que, en un tiempo futuro final, esa falta podrá ser realmente subsanada, y el humano podrá alcanzar un estado social ideal. Ese y no otro es el motivo por el cual el cristianismo y el comunismo son sistemas de pensamiento utópico. Así las cosas, esas dos grandes ideologías que han conformado Occidente y que, a su vez, entre ellas tienen una estructura pareja, se oponen genéticamente a la potencia basal que es el capitalismo antropológico. Lo mismo puede decirse de la tercera gran ficción que ha conformado la reciente historia, la ideal sociedad de *libre mercado* derivada del capitalismo monetario, sistema autorregulado, sin intervención estatal, que jamás se ha visto en parte alguna como ente estable y sin embargo, como utopía, no ha visto detenido su avance.

Así las cosas, y desde un punto de vista cinemático, los sistemas utópicos, en tanto en cuanto postulan la existencia de un *final del tiempo* y por lo tanto un estado final *estable*, podemos decir que, en su plano teórico, son verdaderos *programas*, verdaderos estudios pregrabados –verdaderos Centros de Masas–, así que, al menos en tal plano teórico, las utopías son

puntos geométricos que se mueven a *velocidad constante*, carecen de aceleraciones; no en vano aspiran a esa constancia de la velocidad en la estabilidad de su proyectado territorio final. Por añadidura, y siguiendo las elementales leyes de la cinemática, sabemos que los sistemas que viajan *acelerados* –tales como el *capitalismo antropológico*– son de muy diferente naturaleza a los que viajan a *velocidad constante*. De hecho, las cosas y los objetos y las ideas y los individuos estamos siempre acelerados, la velocidad constante no es más que una mera aproximación metodológica usada para poder operar cómodamente. De ahí que las utopías tampoco existan como objetos reales, sino como objetos deseados, especulados.

1.6. ASIMILAR LO OPUESTO COMO PROPIO

El desarrollo del *capitalismo antropológico*, su tiempo largo y su lentísimo despliegue, ha tenido, no obstante, muchos momentos de crisis. En el ámbito de las culturas occidentales, las más llamativas y conocidas son las dos ya aludidas: en torno al siglo I d.C., una secta que adoraba a un dios revelado y creía en la magia como fuente de epistemología fue horadando la cultura grecolatina hasta parcialmente destruir más de seiscientos años de sofisticada religión, ciencia y filosofía; tal secta no era otra que el cristianismo. El segundo momento acontece cuando, en el siglo XIX, aparece una ideología, la comunista en su versión marxista –que, en una versión no científica, se puede rastrear ya muchos siglos antes, sin ir más lejos, en el cristianismo o en algunos presocráticos–, la cual adapta a sus necesidades casi todos los elementos estructurales del cristianismo –todavía a fecha de hoy el comunismo es una suerte de neocristianismo–, y los despoja de su contenido específico religioso. Lo interesante es que, observados con perspectiva histórica, se revela que ambos movimientos, lejos de ser contrarios al capitalismo antropológico, están paradójica e involuntariamente contenidos en él, pertenecen a él en tanto en cuanto, tras su competencia con ellos, el capitalismo, lejos de extinguirse, ha salido reforzado; tan reforzado que no sólo el *capitalismo antropológico* se mantiene intacto –lo cual es lógico pues es constitutivo al humano–, sino que el otrora coyuntural *capitalismo monetario* se ha convertido en hegemónico. Y todo parece indicar que, pronto, también lo será el *capitalismo de tiempo infinitesimal*, el cual muestra indicios de convertirse

en una cosmogonía.

En su base sistémica, esta chocante dinámica de confrontación y posterior deglución es reflejo de un principio general de los así llamados *sistemas complejos*, que lleva la lógica de los enfrentamientos a una dimensión no estrictamente de oposición de contrarios, en la que uno de los opositores se anulará –propia de la lógica formal aristotélica–, ni tampoco a la dialéctica de contrarios que da lugar a un tercero –propio de la lógica hegeliana–, sino a la de una involuntaria *cooperación* que podemos resumir de este modo: en cualquier conflicto de intereses, ya sea físico, verbal o simbólico entre dos o más partes, el supuesto vencedor no elimina completamente al vencido sino que realiza un proceso mucho más sofisticado: lo hace suyo, lo incorpora a su dieta alimenticia e ideológica, lo hace desaparecer usándolo como fuente de plusvalores diversos, de modo que, en sentido estricto, no hay un ganador ni un vencido sino una dinámica de retroalimentación y asimilación en la que el vencido deja un rastro, hace su trabajo activo como activa huella. La conocida frase del postestructuralista marxista Fredric Jameson, «es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo», citada aquí y allá para casi todo, cobra aquí su exacta expresión. A día de hoy, podemos considerar que el cristianismo y el comunismo son dos instantes del capitalismo, dos opositores que este necesitaba para producir las mutaciones que lo han hecho exponencialmente resistente. El capitalismo monetario incluso recicla en su beneficio sus propios fracasos, tales como los fallidos experimentos de la economía de total libre mercado.

Se nutre, así, el capitalismo de la conservación y, al mismo tiempo, destrucción de las inercias del mundo: allí donde hay un desastre en ciernes, de la índole que sea, el capitalismo monetario primero extraerá beneficios tanto económicos como estructurales intentando evitar la catástrofe –tal es la versión actual del amable capitalismo *emocional* (llamémoslo *emocapitalismo*)–, pero una vez que ocurra el desastre, extraerá beneficios de las consecuencias catastróficas; en cualquier caso, siempre obtiene más beneficios que pérdidas; esa es una de sus características: avanzar en línea recta, deglutir cuanto se le ponga por delante. Desde este punto de vista, todo intento de acabar con el capitalismo por la vía del enfrentamiento no ha hecho más que completarlo. En eso consiste su capacidad de autorreciclaje. El *capitalismo monetario* se configura, así, como una especie de residuo del *capitalismo antropológico*, del cual, de algún modo, deriva;

un residuo constante y a la vez cambiante en cuanto a su forma, en función del opositor que tenga enfrente, quien, de manera inocente, representará el papel de regenerador, de agente activo que recicla el *capitalismo monetario* en un material ideológico no exactamente nuevo sino adaptado al ecosistema del entorno.

1.7. EL ESPECTRO DE LOS TRES CAPITALISMOS

Postulamos, entonces, que el capitalismo en su conjunto es la suma de tres *subcapitalismos*: 1) el de onda larga o *capitalismo antropológico* –basal y de tiempo lento–; 2) el *capitalismo monetario* –de tiempos intermedios, adaptado a la escala de la percepción humana y habitualmente llamado *capitalismo*–, y 3) el de onda corta, al que llamamos *capitalismo de tiempo infinitesimal* –digitalizado y encarnado, por ejemplo, en operaciones de bots efectuadas mediante la datificación de la realidad.

Visualizamos, así, por fin, el espectro total del capitalismo, valiéndonos de un símil derivado de la física: al igual que ocurre con el conocido *espectro de ondas electromagnéticas* –que va de la onda larga de radio y televisión a las infinitesimales radiaciones nucleares, pasando entremedias por toda una serie de ondas de las que tan sólo una pequeñísima franja son ondas directamente *visibles* a nuestros ojos–, también podemos pensar el capitalismo en su conjunto como un *espectro* dotado de una zona capitalista *visible* –que es la breve franja intermedia, en la que opera el habitual *capitalismo monetario*, el único que vemos directamente con plena consciencia–, mientras que las otras dos zonas del espectro capitalista son indetectables a nuestra cognición de modo directo. Quedan, así, dos grandes territorios de acción capitalista opacados a nuestra percepción inmediata, sólo detectables mediante la experiencia indirecta. Estas zonas son el *capitalismo antropológico*, que da comienzo en el mismo momento en que un humano entra en contacto con su entorno –lo cual, dicho sea de paso, funda ya, por lo tanto, en el Neolítico la futura estratificación planetaria hoy llamada Antropoceno–, y su opuesto en el espectro de tiempos, el *capitalismo de tiempo infinitesimal*, igualmente opaco a nuestra percepción directa, y al que se llega tras la digitalización y cesión a la Red de cada una de nuestras tareas domésticas o mundiales devenidas en datos, la datificación de toda una red de microtareas y macrotareas que funden, de

esta manera, sus tan diferentes escalas, pues en todo *smartphone* está contenido mi yo –mi identidad individual se halla, así, en la misma escala que el mundo al completo–, tareas cedidas a bots encargados de conformar un *yo estadístico* de cada ciudadano, una identidad ubicua y amplificada del yo visible de cada uno de nosotros.

El *capitalismo monetario* conforma nuestra realidad directamente visible de un modo tan neto, tan absoluto, que ejerce de pantalla tras la que los capitalismos que no vemos –el de tiempo largo y el de tiempo corto– hacen su trabajo. He ahí el trampantojo de ese capitalismo que aparece en el siglo XVII como sustituto del feudalismo, que es asentado por la Revolución Industrial y que se fundamenta en la propiedad privada de los medios de producción, en una asintótica y extractiva economía de mercado. Por su contundente visibilidad, estaríamos tentados a afirmar que se trata del *verdadero* u *original* capitalismo y que los otros dos, el antropológico y el de tiempo infinitesimal, son sus residuos, sus efectos colaterales, pero, de razonar así, estaríamos cayendo en una suerte de realismo ingenuo. Es el capitalismo antropológico, con su onda larga, el origen de los otros dos capitalismos, siendo estos otros sus residuos, su basura, las consecuencias devaluadas de aquel.

Lo llamativo del caso es que las acciones no directamente visibles que operan tanto en el tiempo largo del capitalismo antropológico como en el capitalismo de tiempo infinitesimal no están diseñadas por nadie ni por nada en concreto, hemos dejado que cobren *vida propia*, no hay un agente único ni un complot de unos pocos cerebros que programen toda esa agenda al modo de un mítico dios en la sombra, sino que, en justa correspondencia con la invisibilidad de los territorios que ocupan, las dinámicas de estos dos capitalismos son autistamente generadas, crecen por procesos no lineales –procesos, por ello, intrínsecamente no rastreables en su totalidad–, mientras las sociedades complejas, entretenidas, vamos desarrollando nuestro visible y siempre tramposo capitalismo monetario. Esto, como es natural, no quiere decir que, en su base primaria, todas las acciones no se hallen sujetas a ideologías y políticas concretas, sino que en todo proceso complejo, cada vez con más frecuencia, se llega a un punto singular en el que los planes y programas toman su propio rumbo, incluso contrario al previsto originalmente por la política de la que son deudores.

Las tres clases de capitalismo quieren obtener ganancias mediante intercambios, y la ganancia siempre se acomete para tener la sensación de

dominio sobre algo o alguien. El proceso de generar ganancias, y por lo tanto de dominación, en ningún caso se detiene. A este respecto, lo que diferencia el capitalismo antropológico de los otros dos es que, en estos últimos, se trata de una ganancia enfocada a algo que se percibe como totalmente exterior al individuo –objetos de consumo, dinero, vidas *otras*, emociones capitalizadas y *techné* extractiva en general–, y en el capitalismo antropológico, la ganancia se ve enfocada a obtener algo que supla una *falta* constitutiva, carencia percibida como propia, que generará diferentes *prótesis* de la *falta*, característica que es *económica* porque es un *intercambio*, pero no estrictamente monetario, pues proviene de una ontología, de nuestra *ontología acelerada*. Una suerte de economía ontológica propia de nosotros, *sistemas abiertos*.

1.8. EL POLVO SE EXPANDE ACELERADAMENTE, LA INMORTALIDAD

Entendemos por *fenómeno expansivo* aquel que, partiendo de un punto de dimensiones más o menos reducidas, crece de tal modo que su desarrollo *tiende a infinito*. Fenómenos expansivos son, por ejemplo, el *big bang*, los movimientos migratorios, la generación de lenguas que partieron de una única –como el indoeuropeo–, el turismo de masas, el cruce genético mundial de individuos de una especie –que los mezcla no sólo indefinidamente sino sin posibilidad de retroceso–, o igualmente expansivo es el *resto* no resuelto que hay en todo texto metafórico, que dará origen a una creciente e ilimitada cadena de sucesivas interpretaciones textuales. La expansión es algo propio de los *sistemas abiertos*, aquellos que, con sus hábitats y entornos, intercambian materia, energía e información a través de sus fronteras; unas fronteras que, por lo tanto, son porosas, en contraposición a los *sistemas aislados*, que carecen de intercambios con su entorno.

La prueba material de la expansión capitalista no sólo indefinida sino acelerada la vemos cotidianamente. Una imagen que dio la vuelta al planeta: risueños turistas haciéndose selfis ante una pintada en una pared de una ciudad turística, que decía, «Turistas, iros a vuestra casa». En efecto, el capitalismo monetario no tardó ni un día en utilizar tal ataque a su mecánica como fuente de producción de más capitalismo, de crecimiento de divisas

en forma de selfis para las redes sociales. El capitalismo no sólo lo redefine todo en su beneficio sino que cada vez lo redefine más rápidamente, se acelera. Hasta la fecha, ningún acontecimiento, ni local ni mundial, ha contradicho esta dinámica de continua *expansión acelerada* de los diferentes capitalismos. Podemos decirlo de otro modo: todo lo que produce el capitalismo –bienestar y catástrofes, amigos y enemigos–, se queda en el capitalismo. Esto no supondría mayores problemas si no fuera porque el capitalismo ya lo ocupa todo. Igual que le ocurre al cerebro, que no puede verse a sí mismo desde fuera, el capitalismo parece no tener una tecla *Escape* con la que salirse de sí mismo, o al menos que nos permita a nosotros salir de él.

A miles de metros bajo el mar, en las abisales aguas del Atlántico Norte, sobre la pequeña mesa de un camarote del *Titanic* yace la libreta en la que una pasajera escribió unas últimas frases de incertidumbre y miedo. Sabemos de sus anotaciones porque las escribió a lápiz, no a tinta. La escritura con grafito resulta indestructible; si no es eliminada a propósito, no hay agua de mar ni lluvia ni erosión natural que la borre. Se han hallado inscripciones de grafito de hace miles de años en paredes de cavernas y al aire libre incluso. Aunque la escritura con grafito no es un proceso que crezca indefinidamente –no se reproduce a sí misma–, sí podemos decir que, de un modo espontáneo, y desde el punto de vista de su materia reconocible, es inmortal. Pero hay otras cosas, algunos entes vivos, que son inmortales porque sí crecen de forma indefinida. Resulta chocante al sentido común la ya hoy conocida certeza científica de que la muerte no es una consecuencia de la vida; en otras palabras, puede haber vida sin que haya muerte, la inmortalidad realmente existe. El hecho de que los humanos, los animales, las plantas y casi todo lo que consideramos natural tenga un momento final de muerte no es algo derivado de que tengamos una vida sino de que somos organismos pluricelulares. Hay organismos unicelulares o muy simples, por ejemplo las bacterias, algunos fermentos, las células madre, algunas clases de medusas –como la *Hydra* y la *Turritopsis dohrnii*–, o el bogavante americano (*Homarus americanus*), que son biológicamente inmortales; si nada se lo impide, se reproducen indefinidamente por copia y *réplica exacta* de su código genético, y es en virtud de esa exactitud de la copia por lo que tampoco hay un avance real en esa especie: la supuesta madre es igual al supuesto hijo; en rigor, no hay ni madre ni padre ni hijo –en el caso del bogavante americano, es por otro

motivo: poseen una enzima, la telomerasa, que anula el envejecimiento. Por eso es lícito decir que una bacteria o una *Hydra* de hace mil años son la misma bacteria y la misma *Hydra* que las que podemos ver y tocar hoy. Son seres que se comportan casi como partículas elementales. Un *quark* o un fotón del inicio del Universo es el mismo *quark* o fotón que nos alcanza hoy. De hecho, la física, a través de dos de sus más brillantes exponentes, John Archibald Wheeler y Richard Feynman, ha ido más allá y ha postulado que el motivo de que todos los electrones del Universo tengan la misma carga eléctrica y la misma masa es porque son todos el mismo electrón. Feynman, con su habitual desenfado, lo contó así: «Un día de primavera de 1940, el profesor Wheeler me llamó al instituto doctoral de Princeton y me dijo: "Feynman, ya sé por qué todos los electrones tienen la misma carga y la misma masa". "¿Por qué?" "¡Porque son todos el mismo electrón!"», y en ese teléfono tiembla la historia entera de la física; semejante idea jamás se había oído ni imaginado de un modo científicamente serio, hasta ese momento se trataba de una idea propiamente fantástica. La duplicidad exacta, la gemelaridad, el doble perfecto, siempre ha constituido una idea monstruosa en cualquier tradición cultural, bien asociada al fantasma, al mundo de lo paralelo y oscuro, bien al mundo de las divinidades. Los humanos, como la inmensa mayoría de los seres vivos, somos mortales porque cuando en la reproducción nos replicamos, no creamos seres idénticos a nosotros, no creamos réplicas exactas, sino que mezclamos nuestros materiales genéticos para dar lugar a una hibridación original en un nuevo ser vivo, y es tal hibridación la que provoca el envejecimiento de las células y la segura muerte, sí, pero también es la responsable de la complejidad y la evolución de nuestra especie. Como especie evolutiva somos infinitos –la evolución no se detiene–, pero como seres individuales, aunque dejemos un legado genético, somos finitos, morimos. Compartimos esa dualidad de infinitud/finitud.

Detengámonos un momento en otro organismo simple que nunca envejece, que es inmortal: las células tumorales. Al igual que las bacterias, las medusas, la *Hydra* o las células madre, si nada las ataca y nada las restringe, si nada condiciona su territorio vital, se reproducen idéntica e indefinidamente, se dividen y duplican para siempre sin envejecer y, lo que es peor, de forma desordenada, de ahí la existencia de la tumoración. Son las llamadas *líneas de vida inmortales*. Por ejemplo, la de la célula humana cancerosa llamada HeLa, extraída en 1951 de la paciente fallecida por

cáncer Henrietta Lacks y mantenida en un cultivo de laboratorio. Esta diferencia de las células tumorales –inmortales–, respecto a las células sanas humanas –mortales– es algo que trae de cabeza a los investigadores de futuros más o menos imaginarios pero ya en marcha en laboratorios; por ejemplo, tras comprender el funcionamiento de la *parte inmortal* de las células tumorales, se intenta inocular esa característica en nuestras células sanas, para así alargar la vida indefinidamente. Pero hay que recordar que vivir más años o de forma indefinida afectaría sólo a la biología, no a las condiciones de vida ni a la salud inherente a esa prolongación vital.

Lo que nos interesa aquí es que estas *líneas de vida inmortales* no sólo no tienen un final sino que tampoco tienen una *finalidad*, carecen de otro objetivo que no sea el de copiarse a sí mismas *ad infinitum*, carecen de *telos*. Podríamos pensar que el capitalismo, en cuanto fenómeno infinitamente expansivo, podría tener la misma carencia de *finalidad*, pero no hay que ir tan rápido en el símil. El capitalismo antropológico resulta infinito en cuanto a su estructura dinámica –se reproduce indefinidamente pues la *falta* siempre existe, al humano siempre le *falta* algo–, pero en cuanto a los detalles y tiempos internos, no se reproduce por duplicación exacta; no en vano, a cada instante crea objetos, ideas y pulsiones realmente nuevas, que luego fenecen, entes que en absoluto son réplicas exactas de las anteriores. Y ocurre así porque aunque, en efecto, el capitalismo antropológico avance infinitamente y sin pensamiento utópico –sin pensamiento finalista, sin *tiempo* final ni *telos*–, esto no quiere decir que entremedias, en el mismo proceso, no se genere a cada instante un *tiempo* que sí es finito y productivo, un tiempo que nace, se reproduce y muere, un tiempo termodinámico de continuas novedades. Resulta relevante percatarse de que esas microtemporalidades guardan una gran similitud –cuando no son las mismas–, con aquello a lo que, en el pensamiento helénico, se llamó *kairós*, un tiempo que genera un acontecimiento determinado para un instante determinado; no en vano, *kairós* significa, literalmente, «tiempo oportuno». Esta extraña combinación de línea inmortal que es el capitalismo antropológico (su avance sin un tiempo final, carente de utopías), y la simultánea existencia de sus microtiempos internos (*kairós*) en los que la complejidad nace y muere para generar productos complejos y realmente nuevos, lo dota de un carácter que, al menos a primera vista, resulta escurridizo a los ataques, pues trabaja en dos capas diferentes de realidad temporal: cuando uno explora la capa de la infinitud

temporal, la capa de la no utopía, el capitalismo se escabulle en la capa del tiempo finito y de la creación de novedades que, sin pausa, nacen y se extinguen; y cuando uno explora esta segunda capa de tiempo finito, el capitalismo se fuga a la capa de su infinitud sin muerte. En apariencia, no hay modo de atraparlo. Es como si estuviera sujeto a una suerte de indeterminación heinsenbergiana por la cual cuando uno quiere atrapar y destruir el capitalismo en su infinitud, este se esconde en su forma finita, y cuando se lo quiere atrapar y destruir en su forma finita, muta para esconderse en su dimensión de infinitud. Tal mecanismo escapista es lo que, en algunos sistemas de pensamiento social, se ha señalado como el lado cínico o incluso inmoral del capitalismo.

Como detalle, resulta pertinente pensar incluso las obras artísticas como una suerte de célula material que, siendo un objeto inmortal –pues la obra artística una vez puesta en funcionamiento trabaja sola, carece de final–, no obstante se halla sujeta a un constante nacimiento, reproducción y muerte, porque a cada instante da lugar a una nueva lectura, a un nuevo punto de bifurcación, a un *kairós* proporcionado por la experiencia estética particular. Resulta pertinente, pues, pensar la obra artística en general como una partícula o célula que va instalándose en las dos temporalidades del capitalismo antropológico, esquivando en todo momento una frontera y un cerramiento, esquivando una configuración espacial unívoca (territorio abierto o territorio aislado) y también esquivando la fijación en una dimensión temporal (tiempo infinito o tiempo finito). En particular –dicho como simple nota–, la práctica totalidad de la escultura contemporánea de vanguardia, bien sea propiamente artística o relativa a trabajos del mundo del diseño propios del *aditivismo*, trabaja con esa idea de formas y contornos tumorales fuera de escala, líneas de vida infinita articuladas en una sentimentalidad religiosa *new age* convertida en un verdadero espíritu de época que, como toda cosa o idea que flota en el ambiente, es susceptible de ser apropiada por el capitalismo monetario, en este caso en su versión *arte*.

Teniendo en cuenta esas dinámicas duales de los territorios y de los sistemas sociales –*abiertos* o *aislados*, *infinitos* o *finitos*, *inmortales* o *mortales*–, pensemos ahora por un momento las sucesivas crisis económicas mundiales, cada vez más frecuentes. El argumento es sutil, y consiste en el resultado de una contradicción interna que los sistemas económicos padecen cuando sus prácticas económicas reales *son* una cosa pero simulan

ser otra. Por ejemplo, cuando, siendo economías estructuralmente *aisladas* –o casi aisladas–, se comportan como economías *abiertas*. Pensemos por un momento en las economías reales, las que mueven los mercados, economías que se fundamentan en las diferentes variantes de las lógicas de los sistemas clásicos: libre mercado, capitalismo monetario o sistema económico marxista. Sabemos ya que las economías que ponen en marcha esos sistemas son todas ellas propias de la lógica de los *sistemas aislados* –o *casi* aislados–, lo cual era el resultado de concebir los recursos materiales terrestres como finitos y limitados. De hecho, todas esas ramas de la economía fundamentan su razón de ser en *gestionar la precariedad* que supuestamente es inherente al desarrollo de la vida y a sus materiales, por lo tanto esos sistemas económicos, lógicamente –y según su propia lógica interna– aplicados a un territorio de recursos ilimitados, a un paraíso o vergel, no tendrían sentido, desaparecerían. Las catástrofes económicas generadas por el capitalismo monetario, tanto en su versión clásica derivada de la Revolución Industrial como en su versión actual, el capitalismo financiero, pero también las crisis generadas por las economías marxistas en los sistemas comunistas clásicos, aparecen cuando el sistema en curso *simula* que, en vez de estar en una economía de la precariedad –la economía de la precariedad que esas mismas filosofías económicas fundan y defienden–, nos hallamos en una economía de la abundancia, una economía sin límites materiales e infinitamente expansiva. Dicho de otro modo, las catástrofes monetarias aparecen cuando, siendo el sistema que esa economía ha fundado un sistema *mortal* –finito y limitado–, simula todo lo contrario, finge que es un organismo *inmortal* con una infinita capacidad de colonizar toda clase de territorios y de adoptar escultóricamente toda clase de tipologías y formas. En las sociedades capitalistas, esos estados de crisis económicas severas habitualmente toman forma de crisis económicas acompañadas de revoluciones sociales; en los sistemas comunistas, toman forma de crisis económicas acompañadas de una pérdida de fe en el sistema filosófico-moral que las sostenía. De cualquier modo, es lógico que tales crisis se den, ya que, como hemos señalado, el sistema económico en curso tenía su fundamento primario en la filosofía económica de la precariedad –*sistema aislado*– pero ha fingido o simulado que tal precariedad no existía, su dinámica ha sido forzada a operar como si fuera un *sistema abierto* –bien sea este un sistema económico o moral–, contradiciendo así los axiomas de su propia teoría, contradicción interna que sólo puede conducir a la

aparición de cíclicas bancarrotas. Esto ocurrió en la crisis capitalista de 2008, en la que el sistema financiero manejaba más dinero y deuda virtuales que la totalidad de objetos existentes en venta en el planeta –existe más dinero que cosas, así que el dinero que *sobra* de pronto pierde su valor, no sirve para nada–, o también en la caída de la Unión Soviética, cuando el sistema económico comunista, típicamente aislado, se vio abocado a fingir durante décadas que sus recursos materiales eran ilimitados.

1.9. EXPANSIÓN COLONIAL DE MATERIALES Y DE DATOS

A la luz de todo esto, el colonialismo histórico puede leerse como la salida natural que los sistemas económicos *aislados* han encontrado para fingir que son sistemas *abiertos*, el modo en que las economías han ido colocando y distribuyendo los excedentes materiales que acumularon gracias a la continua y, a efectos prácticos, infinita energía que el Sol produce en la superficie terrestre. De lo contrario, en caso de no poder distribuirlos más allá de sus fronteras físicas, una sociedad y su territorio explotarían por abundancia de excedentes, explotarían como lo hace un globo hinchado indefinidamente. Siguiendo tal lógica, la solución clásica que ha propuesto Occidente para tales excedentes ha sido ampliar sus territorios, colonizar. Incluso fuimos a la Luna; allí había poco que extraer; ahora pretendemos ir a Marte. Pero ese mecanismo tiene una falla: al colonizar un territorio no sólo se colocan en él los excedentes del territorio de origen –pongamos, cuando Gran Bretaña llega a la India y sitúa en ese lugar sus barcos, sus productos británicos, su capital humano y su cultura, que es impuesta–, sino que en ese territorio nuevo aparece todo un sistema de extracción de los nuevos materiales disponibles, inéditas mercancías que, siguiendo la misma lógica que ha llevado a la expansión, de algún modo deberán ser también gastadas o dilapidadas, de manera que lo que al cabo se ha hecho con la colonización no es otra cosa que multiplicar exponencialmente el problema original, en una progresión aritmética de los bienes que, a su vez, de algún modo habrá que colocar en otro lugar, convirtiéndose así el proceso colonial en un circuito inflacionario de extracción sin fin, un *loop* que, una vez agotado, sólo puede terminar en la invención de alguna tangente, por ejemplo, el dinero virtual sin referencia material, desarrollado cuando la

extracción de bienes materiales, por agotamiento físico, resulta ya imposible.

Hoy, estos procesos de colonización –colocar excedentes en nuevos territorios y al mismo tiempo extraer materiales de esos nuevos territorios–, han tomado un cariz más sutil y generalizado. Del mismo modo que, en los siglos XVI y XVII, los reinos de Portugal y de España encontraron en lo que hoy es América unos pueblos que poseían cantidades ingentes de oro y plata sin que esos pueblos fueran conscientes de su valor al otro lado del océano, hoy el capitalismo monetario y el capitalismo de tiempo infinitesimal se han dado cuenta de que algo mucho más extenso que un continente, la población mundial al completo, tenemos un tesoro del cual no somos conscientes. Ese tesoro no es otro que nuestros datos, que son comprados, vendidos y utilizados sin que seamos del todo apercibidos. Colonizados nosotros, no sólo como en los siglos pasados –espacialmente–, sino también las veinticuatro horas del día –temporalmente–, cada individuo es una mina que genera datos sin descanso. Aparece hoy la datificación como materia prima de obtención de dinero. Cuando en *La sociedad del espectáculo* Guy Debord dijo que el capitalismo había alcanzado su forma extrema en su *devenir imagen* –todo es imagen y el lenguaje ya nada significa, está vacío, ha perdido sus referentes–, y cuando nos dijo que, además, ese vacío de la imagen no era más que la última metamorfosis de las mercancías de consumo –las cuales han perdido su *valor de uso* para tener ya sólo una fantasiosa aura de *valor de cambio*–, no podía saber que el capitalismo monetario en su incesante metamorfosis aún nos tenía reservada una última pirueta, su actual *devenir dato*, religión del dato que, de paso, inviste de una fantasiosa aura de *valor de cambio* al lenguaje; mejor dicho, a las lenguas cuando estas son motivo de apropiación por los poderes políticos identitarios. Qué duda cabe de que una lengua es mucho más que un dato, es el Gran Dato de una supuesta identidad cultural.

1.10. EL *COPYRIGHT* LINGÜÍSTICO

Con fines exclusivamente comerciales, existe una verdadera colonización de lo real mediante el registro de la propiedad de cuanto nos rodea. En las películas, los directores y directoras hace años que se quejan de que en una

escena de una habitación no puede aparecer ningún objeto de mercado reconocible. Pero no sólo no puede aparecer un objeto con una marca comercial visible, sino ningún objeto con una forma, color, tipografía, diseño o estilo claramente identificables con una determinada marca comercial. Si al fondo de la escena se distingue un enchufe de la marca X, habrá que pagar derechos de imagen a tal marca X, o bien grabar la escena y luego deformar digitalmente el enchufe X en la fase de postproducción para que no parezca lo que realmente es, un enchufe X, pero, ojo, que tampoco parezca un enchufe Y o Z ni ningún otro enchufe comercializado, de modo que habrá que deformarlo digitalmente hasta crear un *enchufe mezcla* de todos los enchufes existentes (X, Y, Z…), proceso de maquillado de lo existente que en realidad es un proceso de construcción de una *realidad paralela*, una *criatura enchufe* nueva. La potencialmente infinita cadena de reconocimientos de objetos registrados es tal que ya hay problemas con los tatuajes de los actores: si una actriz tiene un tatuaje que aparece en pantalla habrá que deformarlo por métodos digitales en postproducción porque el tatuador o tatuadora puede, en cualquier momento, reclamar dinero por derechos de imagen. No resulta descabellado pensar que algún día los progenitores de los actores y actrices pidan derechos de autoría amparados en la figura de *genéticos creadores* de sus hijos –en realidad esto ya ocurre si los actores son menores de edad–. Tras todas esas reclamaciones se hallan, obviamente, el capital y la desaforada extracción de ingresos monetarios, pero además, desde un punto de vista político existe una verdadera agenda global de *registro de la realidad misma*, la realidad completamente registrada, la datificación llevada al mercado no sólo global –eso ya hace muchos años que existe–, sino al mercado de la realidad misma, al mercado de lo físico y lo metafísico. Se registra una mota de polvo de una calle de mi pueblo como una mota de polvo *nuestra* y no de *ellos*, que son los vecinos del pueblo de al lado y quienes, al fin y al cabo, tienen sus propias motas de polvo, susceptibles de ser registradas por ellos. Se registra cada mota de polvo como se registra la marca comercial de un producto de consumo. Una vez todo está registrado, todo es susceptible de ser vendido, pero también de adquirir un simbólico *valor de cambio*.

A nadie medianamente perspicaz se le escapará que tal proceso de *copyright* de la realidad –de programa netamente capitalista monetario aplicado a la creación de una realidad paralela– guarda un paralelismo

estructural con las políticas implementadas por los Estados y regiones de ideología nacionalista respecto a la utilización de las lenguas. Es tan abrumadoramente sencilla como eficaz la forma de hacer que una realidad lingüística –un territorio– sea *nuestra* y no de *ellos*; por ejemplo, dando, de manera indiscriminada, nombre propio a las cosas que nos rodean, que de este modo son ratificadas como *propias*, etiquetadas con la exclusividad de la propiedad cultural. En el instante en el que, por ejemplo, un auditorio de música de una ciudad, en lugar de llamarse por su nombre genérico, *auditorio*, el poder político en curso lo escribe con mayúscula inicial, *Auditorio*, le da un nombre *propio* en su lengua y al instante lo inviste de su *copyright* lingüístico, lo capitaliza políticamente a través del campo de símbolos nacionales. A partir de entonces, cualquier persona que lo escriba o enuncie de viva voz –escriba en el idioma que escriba, o hable en el idioma que hable–, so pena de sanción o reprimenda, tendrá que ceñirse al nombre propio con el que ese edificio público ha sido rebautizado en ese idioma y no en otro. En ese punto del discurso cultural, la política lingüística y la policía lingüística adquieren idéntico significado. Penetra, así, ese objeto común, ese objeto *auditorio*, que era ajeno a los réditos ideológico-lingüísticos, en el capital simbólico de réditos identitarios del vocablo *Auditorio* en tal lengua y en ninguna otra. Se trata, literalmente, de una *fetichización de los objetos comunes por la vía del lenguaje*, similar a la fetichización descrita por Marx para referirse a cómo el mercado capitalista dota de un aura ficticia a las mercancías de consumo. En términos marxistas, puede decirse que el *valor de uso* de una lengua es transformado en un *valor de cambio*, lo que convierte la lengua en una mercancía fetichizada mediante la ideología. La raíz de tales usos lingüísticos, propios de los nacionalismos excluyentes, aquellos que típicamente identifican la tríada *pueblo*, *lengua* y *territorio* –como si todo pueblo tuviera un mismo territorio y lengua asignados, y como si toda lengua definiera una misma cultura y territorio–, hay que rastrearla en el axioma bíblico «el verbo se hizo carne», según el cual lo que define a un dios es el verbo, la lengua misma, materia prima en la que se *encarnará* una idea de dios único, territorio único, pueblo único, etcétera. Tal romanticismo, que tuvo su explosión en el siglo XIX, y que se prolongó en el siglo XX hasta el nacionalsocialismo alemán tras un adormecimiento en la segunda mitad del siglo XX, vive, en estas primeras décadas del siglo XXI, un importante rebrote dentro de los Estados europeos, y extraeuropeos, como

por ejemplo, los casos promovidos por Donald Trump o por Vladímir Putin.

En un sentido general, esto equivale a decir que no existe un manejo de datos inocuo, toda datificación de la realidad responde a una idea política habitualmente camuflada en términos de *eficiencia* u *optimización* de un proceso determinado. Porque eficiencia u optimización no son términos absolutos, toda eficiencia es siempre respecto a algo; si quiero viajar lo más rápido posible, lo eficiente es el avión; si mi criterio es viajar viendo el mayor paisaje posible, lo eficiente será otro medio, por ejemplo, el coche o la bicicleta. De ahí que la Inteligencia Artificial, que promete optimizar nuestra realidad, corra el riesgo de primar los particulares valores de eficiencia y optimización diseñados por los programadores o por las compañías comerciales o por los Estados que las financien. Cuando alguien programa una máquina, consciente o inconscientemente lo que está programando son valores, está diseñando un programa de valores morales, religiosos, económicos e incluso personales. No puede existir una Inteligencia Artificial realmente universal e inocua porque no hay datos universalmente inocuos: se elige algo y en ese instante se descarta algo, se trata siempre de una relación coste/beneficio. La explicación a ese hecho se halla en una característica general, que es física y antropológica: la realidad tiene muchos más detalles que la ficción, la riqueza de la realidad *in vivo* supera en mucho a la de la *programación* que de la realidad podamos hacer, y por lo tanto, tal programación nunca es total, siempre es parcial y sesgada. La totalidad de sensaciones que tengo al morder un trozo de pan –recuerdos, texturas, olores, temperaturas, símbolos, visiones, etcétera– es insustituible por una programación simulada de la mordedura de un trozo de pan; por eso, en el plano de las políticas lingüísticas, nunca el *auditorio* será del todo el *Auditorio*. Y tal sesgo siempre es cierto aunque sólo sea por el simple motivo de que no existen hechos aislados, todo acontecimiento viene determinado por el hecho en sí y por su contexto, que es infinitamente cambiante y está dotado de matices nuevos.

1.11. CUANDO LA CONTABILIDAD ENTRA EN EL DISCURSO RELIGIOSO

La *masa*, ese ente informe compuesto por una multitud de individuos que, no obstante por algún misterioso motivo es expresada en singular –*la* masa,

la multitud–, en la época premoderna fue un concepto netamente religioso que, tras sufrir una secularización, pasaría a convertirse en un concepto político al consolidarse la Modernidad en Occidente. Ortega y Gasset en *La rebelión de las masas* ya previó el triunfo social que le esperaba a la *masa* como nuevo sujeto soberano, que iría poco a poco sustituyendo a la categoría de *pueblo*, noción esta que había sido reservorio sentimental de los nacionalismos románticos del siglo XIX. La masa, concepto abstracto, desprendido de una identidad geográfica y cultural, y por lo tanto propiamente moderno, resulta, así, un conglomerado de densidades que ha sido forzado hacia lo uniforme y lo indiferenciado en sus partes internas, y que hoy podemos ver que, de alguna manera, anticipó el modo en el que la Red conforma y mezcla los cuerpos y sus particulares identidades en un conglomerado.

Agustín de Hipona había teorizado teológicamente la *masa* en tanto en cuanto esta *atesoraba el mal*, portaba en sí el pecado original –la *masa perditionis*–, pecado que se transmitiría de humano en humano hasta la eternidad, sin degradación ni pérdida de intensidad. Para Agustín de Hipona, el mal, el pecado original, es entonces un ente que atraviesa los cuerpos y los tiempos universales sin rozamiento ni desgaste, una suerte de indestructible *gen primordial* del mal, cuyo origen estaría en el momento en que Eva y Adán muerden la manzana. Y si el mal no se extingue, si no existe un rozamiento que lo frene, quiere decir que carece tanto de *deceleraciones* como de *aceleraciones*; posee una velocidad constante. Podemos, entonces, empezar a pensar que la teología explicativa del pecado original, directamente indisoluble del cristianismo y en diferido del comunismo primitivo, nada tiene que ver con el capitalismo antropológico, dotado este, como hemos dicho, de aceleraciones.

Lo que en el siglo XIX comienza y en la modernidad de principios del XX concluye es la secularización de esa *masa perditionis* –borrar de ella todo poso o traza de, precisamente, aquel mal religioso que, según la teología cristiana, la lastraba–, su liberación del pecado original. Pero la autoliberación total de la masa sólo podría ser parcial o fracasar en tanto en cuanto el acto de crearse a uno mismo –lo que en términos clásicos es llamado *causa sui*–, no puede darse en la experiencia real. Nada puede autocrearse ni liberarse de sí mismo por sí mismo, no es posible abrir una caja fuerte desde dentro. En efecto, para que la liberación teológica de la masa ocurriera había de existir una intervención externa a la masa,

intervención que, hasta ese momento, siempre había sido divina y que, en la incipiente modernidad, tomaría la forma laica de, según los casos, un partido político, una ideología o un cacique, de modo que, a efectos reales, la masa nunca queda complemente liberada de un mandato externo, y ese mandato la manejará, le impondrá sus reglas, dogmas y cismas –con su consiguiente sistema clientelista de pecados y recompensas– y, en definitiva, la cincelará *a su imagen y semejanza*. El propio Bakunin terminaría por oponerse a Marx al entender que la dictadura *del* proletariado, en cuanto estado de las cosas que necesitará un control externo, está abocada a convertirse en la dictadura *sobre* el proletariado.

Ese es el motivo por el cual conceptos que en la lógica formal se denominan *autorreferenciales*, tales como la autodeterminación –crearse a sí mismo, *causa sui*– en el instante de su aplicación experiencial devienen en meras declaraciones de intenciones. La autodeterminación es un concepto metafísico –en último término, religioso–; nada ni nadie puede autodeterminarse, para que algo se *auto*determine se necesita la concurrencia de un pacto con algo externo, un diálogo entre partes que inmediatamente entra en contradicción con la partícula reflexiva *auto*. Solamente aquello que, en caso de existir, sí se creara a sí mismo, sí fuera *causa sui* –un dios o un soberano dictatorial– podría autodeterminarse.

Será Freud quien, por una vía muy distinta y totalmente inesperada, libere a la *masa*, mediante el astuto mecanismo de ir en sentido contrario a la colectividad, particularizar a sus individuos, atribuirles una psique concreta y única; lo que antes era una amalgama, una nube informe, de pronto es diferenciada en una profusión de gotas de identidad. Un movimiento similar, aunque con pretensiones totalmente distintas, es el que aparecerá en el siglo XXI cuando, de la masa indiferenciada de datos que es la Red, el análisis selectivo y sesgado de datos personales extraiga comportamientos individuales y cree identidades estadísticas, una suerte de *psiques* ficticias –no obstante, operativas– en el mercado monetario y de consumo, del mismo modo que las psiques particulares definidas por Freud son ficticias pero cumplen una operatividad real en el mercado de las emociones y las relaciones sociales.

Sin agotar las posibilidades, cronológicamente podemos decir que la masa como concepto evoluciona y muta del siguiente modo: en el mundo premoderno es un concepto teológico, pertenece al pecado y a la salvación, una parte de ese espíritu se extiende hasta el siglo XIX, cuando los

nacionalismos románticos culminan su programa, haciendo que la masa sea el *pueblo*. En la primera mitad del siglo XX, la modernidad convierte la masa en un término político –analizado por Ortega y Gasset y, más tarde, por Elias Canetti–, masa que, con fines clínicos, Freud liberará por medio de la segregación de cada individuo, aunque casi al mismo tiempo otro proceso se haga hegemónico: la biopolítica introduce una nueva forma de masificación, al asignar al Estado las atribuciones de cuidar la *vida natural*, la biología de los cuerpos, y de este modo, también de modelarlos; evidentemente, sin esa nueva dimensión biopolítica, el capitalismo monetario, con su necesidad de dotarse de una masa de cuerpos *ad hoc* que cumplan unas funciones determinadas, no podría haber triunfado. En la segunda mitad del siglo XX, de algún modo, regresa la masa indiferenciada, en este caso la *masa posmoderna*, que verá su potencia explotable en la publicidad, en la sociedad de consumo y en la incipiente Red. Finalmente, en el siglo XXI y hasta la actualidad, dentro de esa masa posmoderna ocurre de nuevo un movimiento de segregación de elementos individuales, de creación de psiques y yoes –en este caso no freudianos sino de *identidades estadísticas*, por ejemplo, a través de *big data*–, con fines no sólo comerciales sino también geopolíticos.

Vemos, entonces, que el concepto que desde el mundo premoderno activa la idea de que un solo individuo puede, con su pecado original, trasmitir el mal a toda la humanidad presente y descendiente es la *masa*, la *multitud* en cualquiera de sus mutaciones. Para ser más precisos, la informe masa adquiere forma debido al pecado original y a la trasmisión de tal pecado dentro de esa masa. Se trata de una morfogénesis teológica que irá secularizándose, como si el pecado original poseyera dentro de sí una potencia que, una vez liberada, fuera imposible de extinguir, y en tal lógica de lo inextinguible, su velocidad sólo podrá ser perpetuamente constante, ya que no hay rozamientos ni deceleraciones que la detengan. La masa, para la teología cristiana, es entonces un objeto perfectamente *elástico* –no pierde energía ni materia ni información por impactos–, cuyo primer impacto –pecado de Eva y Adán– se transmite para siempre y sin disipación. Esto equivale a decir que, a efectos del pecado original, la masa es, técnicamente, un *sólido rígido*, nada deforma ni hace mutar su gen de pecado. «Somos una sola masa de todos los hombres, que se transmite a través del pecado y de la pena de muerte», dice Agustín de Hipona en *Ad Simplicianum*. Es decir, la masa se trasmite a través del pecado y no el

pecado a través de la masa, de modo que es el pecado el que, según Agustín, literalmente porta, lleva y transporta a la masa, y no a la inversa. Tal inversión de términos es importante porque indica que, sin pecado, no puede existir la masa. También dice en *De Gratia Christi et de Peccato Originali*: «a través de un solo hombre [Adán], el pecado entró en el mundo y con el pecado entró la muerte, que pasó así a todos los hombres, por lo que todos pecaron». La correspondencia entre este pecado y el mal original que, para el marxismo, asiste *per se* a la clase social que detenta los medios de producción, es casi exacta. No menos exacta es la correspondencia entre ese pecado original y el mal que, para el sistema capitalista monetario, contiene la masa de trabajadores.

Esto conduce a algo que, creemos, no se ha visto señalado con suficiente énfasis en la literatura especializada, la aparición de la idea de *número* en el cristianismo; una idea de número que, por lo tanto, se verá trasmitida a sus secularizaciones actuales, ejemplarmente al capitalismo monetario, solidario, por supuesto, a la idea de contaje, de cifra. Nos referimos en concreto a la idea de *contar para categorizar*, para crear clases y subclases, para segregar una parte de una masa al mismo tiempo que es creada una *contabilidad*. Se trata de la introducción de la idea de coste/beneficio –al fin y al cabo, la idea del capitalismo monetario–, latente ya en el mismo núcleo religioso de la civilización occidental. Y es que, según las Sagradas Escrituras cristianas, de entre toda la *masa* de pecadores (*masa peccatorum*), el día del Juicio Final, Dios *seleccionará* a un subconjunto de almas. Pero no será un subconjunto al azar, como ocurre en las loterías o juegos de mesa, sino un grupo de elegidos compuesto tanto por judíos como por paganos, al fin y al cabo, unos *elegidos*. Es precisamente ahí donde se introduce la idea de seleccionar y contabilizar que da lugar a:

1. Un balance coste/beneficio, por lo tanto, una *economía*.

2. Lo cuantitativo entra en lo divino, entra en el Reino de los Cielos. Dios tiene que contar, numerar, y por lo tanto, apartar a un subconjunto. Aparece la *segregación* y la exclusión de toda una masa de almas.

3. La selección y segregación de unos cuantos respecto de la masa total puede verse como una primitiva idea del modo en que el capitalismo de tiempo infinitesimal opera hoy en la Red, o más concretamente, el modo en que, segregando determinados aspectos de cada individuo, los agentes y algoritmos de la Red crean *identidades estadísticas* más o menos ficticias.

Así las cosas, los contemporáneos procesos de creación de identidades

estadísticas a través de los análisis *big data*, que operan en esa *masa* que es la Red, tienen su origen teológico en la selección de almas que, según el cristianismo, hará Dios el día del Juicio Final. Fíjense: ahí ya está la arbitrariedad –la *an-arché*, la anarquía– que, en último término, conduce a toda forma de poder. Capitalismo, contabilidad, réditos monetarios o espirituales, unidos en un mismo origen y vector temporal. Que, pasados los siglos, una parte del cristianismo haya rechazado el capitalismo no impide ese origen común.

El grafito, la escritura a lápiz, es indestructible, sí, y las *Hydras*, las bacterias y los bogavantes son inmortales, pero también lo son las células tumorales. Todas las células son la misma célula, todas las *Hydras* son la misma *Hydra*, todos los electrones son el mismo electrón, todos los fuegos, el mismo fuego. En efecto, la religiosa propagación del mal, del pecado original encarnado en la amorfa forma de la masa y de la multitud, tiene su espejo en la biología simple, no compleja, prácticamente unicelular y bacteriana. Pero tal propagación infinita e inmortal también podría decirse acerca de un supuesto bien; no hay nada que impida cambiar el signo en las ecuaciones que vaticinan la existencia del mal hasta el final de sus tiempos redentores –Juicio Final, sociedad sin clases, etcétera–, y afirmar la realmente existente propagación del bien. De hecho, en un parecido balance de réditos positivos/negativos, también el Segundo Principio de la Termodinámica afirma que el Universo se degrada irremediablemente, sí, pero a tal principio le falta algo, tal principio no explica por qué, entonces, crecen formas coherentes y para nada degradadas –una flor, un planeta, un humano, una pintura, una teoría científica–, no explica por qué, si es cierto que todo se degrada, existen bolsas de orden creciente, de *bien* creciente. La solución a tal contradicción se halla en el hecho cierto de que, en los *sistemas aislados* –y el Universo es un sistema aislado–, en efecto, la entropía crece sin remedio y el Segundo Principio de la Termodinámica se cumple, pero en los *sistemas abiertos*, tales como los seres vivos, los cuales están en constante intercambio de energía, materia e información con su entorno, la entropía puede puntualmente decrecer y aparecer, así, un orden, unas estructuras ordenadas, aunque el balance total de la entropía del Universo sea, como estaba previsto, creciente.

Hemos hablado de ciencias económicas que tratan a las diferentes economías como a sistemas aislados –o *casi* aislados–, sistemas sujetos a la precariedad de recursos –por ejemplo, el sistema económico liberal, el

sistema de libre mercado o el sistema económico marxista–, y también hemos hablado de ciencias económicas que tratan a las economías como sistemas abiertos –sistema termodinámico, indefinida obtención de energía del Sol que hay que gastar o dilapidar–; bien, llegamos ahora por esta otra vía a la reveladora conclusión de que la imagen realista es la combinación de ambas imágenes, y tal combinación es la que propicia el capitalismo antropológico: se trata de una economía fundamentada en un proceso sin un tiempo final –un tiempo no utópico– pero dotado de pequeños tiempos que nacen y se extinguen –*kairós*, puntos de bifurcación–, temporalidades que, en la masa, en la multitud, llevarán a cabo la segregación de unos elementos activos –por ejemplo, crear agua allí donde sólo había oxígeno e hidrógeno por separado, o crear una revolución social allí donde sólo había humanos sometidos– y aportarán novedades, legítimas emersiones de actos creativos.

Todo esto puede decirse de otro modo. Si es cierto que a cada sistema económico-político le corresponde, subyacente, una religión particular, no es menos cierto que hay una categoría aún más general por la cual podemos detectar, en cada sistema económico-político, una religión que, estructuralmente, o bien será monoteísta o bien politeísta. Es evidente que el capitalismo monetario, el capitalismo de tiempo infinitesimal o el sistema económico marxista son correlatos contemporáneos de religiones monoteístas, toda utopía responde a una idea monoteísticamente religiosa. Por su parte, el capitalismo antropológico, en su condición de apertura termodinámica, no utópica (a-tópica), responde estructuralmente a una religión politeísta, una suerte de no-religión de las retroalimentaciones.

1.12. EL PLUSVALOR DE LAS COSAS SIEMPRE HA ESTADO EN LA *MASA*

La influencia de la filosofía de Hegel en Marx en cuanto al método dialéctico de creación de realidad se ha señalado numerosísimas veces, pero no tanto la idea de *infinitud*, que ha marcado decisivamente la manera en que Marx entiende la transformación de las mercancías en fetiches. Para Hegel, existen dos clases de infinitos. El primero sería un infinito *bueno*, deseable, aquel que se da en el cerramiento del objeto, un infinito que se expresa dentro de algo finito; pongamos por caso, el movimiento de un planeta en su elipse, que es infinito pero no puede progresar hacia ningún

afuera de sí, no escapa de sí. El segundo infinito es lo que Hegel llama *espurio* –o malo o inauténtico–, y que viene motivado por un movimiento de adición infinita, pongamos por caso, un proceso que siga una línea recta sin límite superior, una línea a la que siempre puede sumársele un término más.

Es en el Volumen 1 de *El Capital* donde, con refinadísima visión analítica, Marx detalla los dos métodos por los cuales se forman las cadenas de compraventa de las mercancías. Primero habla de un tipo de intercambio premoderno, anterior al capitalismo –anterior al capitalismo monetario, decimos nosotros–, en el que la gente *vende para comprar*. Los individuos necesitan un perro, un tenedor o un coche, y para obtener tales mercancías venden previamente algo que ya poseen, pongamos, una motocicleta, y con el dinero obtenido compran el perro, el tenedor o el coche que deseaban. Si llamamos M a la mercancía y D al dinero, la cadena de este proceso es: M→D→M. Se trata de un trueque en el que prima el *valor de uso* de los objetos. Cierto que es un trueque un tanto sofisticado, por la intervención del intercambiador universal, el dinero (D), pero un trueque al fin y al cabo por cuanto la pretensión no es producir luego reventas ni plusvalías con lo obtenido. El segundo método de compraventa se corresponde con el del periodo capitalista, y es el proceso inverso al anterior, que podemos resumir como *comprar para vender*. Aquí la cadena es exactamente la contraria: con una cantidad de dinero que tengo en mi bolsillo compro una mercancía para luego venderla y así obtener más dinero: D→M→D´. La letra D´ representa la ganancia, siempre superior a la D inicial, y tal ganancia es la plusvalía obtenida en la operación. En este caso, el *valor de uso* del objeto queda ya marcado por el *valor de cambio*, que se ve incrementado en D´.

Qué duda cabe de que el primer proceso, *vender para comprar*, se corresponde con el infinito al que Hegel llamó *bueno* o deseable: como el círculo descrito por un planeta, en su estabilidad procesual no genera necesariamente ninguna infinita cadena de incrementos de valor de la mercancía –no se sale de sí mismo, el infinito se mantiene en una finitud, hoy le llamaríamos retroalimentación negativa, retroalimentación que se autocorrige–, y si genera algún incremento es por casualidad, no está en sus pretensiones. Por el contrario, el caso de *comprar para vender* se corresponde con el proceso infinito que para Hegel es *espurio* y no deseable en cuanto carece de límite superior, crece sin remedio, se fuga del objeto inicial y provoca necesariamente una plusvalía que, llegado cierto límite,

hoy sabemos que se convierte en lo que llamamos una burbuja financiera –retroalimentación positiva, retroalimentación que no se autocorrige, siempre se ve incrementada. Tal movimiento podría representarse físicamente con una figura helicoidal: girando sobre sí misma –la mercancía en sí es la misma–, también avanza verticalmente en el incremento de su valor, de tal modo que no vuelve a pasar nunca por el precio en el que estuvo, y si lo hace porque se ve depreciada, se tratará de una eventualidad, una singularidad del mercado que no tardará en ser corregida.

Si en este segundo proceso infinito helicoidal cambiamos dinero por productos culturales –ya sean materiales o simbólicos–, estamos en el caso del *capitalismo antropológico*, la continua creación de *prótesis* que no se contentan con la estabilidad de un mero ciclo circular –*atractor* estable y circular– sino que crecen infinitamente a fin de suplir nuestra congénita incompletitud, nuestra *falta*. Suma y multiplicación de prótesis que, por ello, están dotadas siempre de un plusvalor –ya sea este un plusvalor de utilidad material o un plusvalor simbólico. Esto introduce la radical diferencia entre ambos capitalismos. En el capitalismo monetario, el aumento infinito de la plusvalía (D´) actúa como algo indeseable en cuanto conduce a burbujas financieras y crisis diversas. Sin embargo, en el capitalismo antropológico, el infinito crecimiento y plusvalor de las prótesis –una suerte de plusvalía cultural–, funciona siempre como algo deseable. Dicho de otro modo, no existen *burbujas antropológicas*, como sí existían burbujas financieras en el capitalismo monetario. Tendremos ocasión de volver a ello en la Parte 3 de este libro.

Volviendo únicamente al capitalismo monetario, si ahora nos fijamos con más detalle en lo dicho, podemos interpretar ambos movimientos de la compraventa desde un punto de vista de la sociología del consumo. El primero (*vender para comprar*, infinito circular) se da cuando el objeto tiene un valor añadido, sí, pero un valor personal, carece de fetichización socialmente generalizada. Su ejemplo extremo, y por ello ilustrativo, es la compra de un objeto que sólo a nosotros nos interesa en tanto en cuanto involucra sentimientos personales, por ejemplo, pagar un altísimo precio por una fotografía de nuestros abuelos que habíamos perdido. Hay ahí una fetichización de la mercancía –convertida en verdadero elemento mágico de contacto imaginario con tus abuelos– pero es una fetichización privada, personal; prueba de ello es que si luego quisiéramos vender esa fotografía, nadie nos pagaría por ella ni remotamente lo que nosotros habíamos

pagado. El segundo caso (*comprar para vender*, infinito helicoidal), se da cuando la fetichización del objeto ya no es personal sino que ha sido inoculada en la sociedad de consumo; por ejemplo, el súbito incremento del valor de compra de unos zapatos de una determinada marca por el mero hecho de que son los zapatos usados por un ídolo de masas, o el habitual caso del incremento de una vivienda en una zona residencial. Lo que se deduce de esto es que el aumento hacia el infinito de los precios que el sistema capitalista monetario introduce tiene que ver no tanto con los así llamados *métodos extractivos* –que también– sino, simple y llanamente, con la publicidad, con la creación de un clima social de opinión y de deseo que valora un objeto en detrimento de otros. Una vez puesto este infinito de seducción en marcha, por el cual todo objeto es susceptible de ser fetichizado y convertirse en pulsión libidinal, no es de extrañar que el capitalismo monetario pueda venderlo todo y ponerle precio a todo: el aire a precio de oro, la aparición en una imagen pública de un enchufe eléctrico a precio de pudorosa intimidad, el *copyright* de una lengua a precio de inclusión/exclusión del ciudadano en una comunidad, etcétera. El paso de la fetichización personal a la fetichización social es, entonces, lo que opera el cambio definitivo del *valor de uso* premoderno y precapitalista al *valor de cambio* netamente capitalista monetario. Esto nos indica que la clave política y social, el lugar en el que el capitalismo monetario siempre ha estado, el lugar que debe ser investigado si lo que se quiere es entender su dinámica interna, es ese en el que se halla el gran paso ontológico –creación de un nuevo tipo de *ser* con su correspondiente *estar*– que transforma lo personal en lo colectivo, el yo individual en el yo estadístico, la identidad de cada sujeto en la identidad de ese cuerpo popular y común al cual llamamos multitud, *masa*. Tal salto ontológico que convierte la *masa* en objeto de uso y en objeto de cambio –y, por lo tanto, de manipulación e instrumentalización– es y ha sido llevado a cabo no sólo por el capitalismo sino también por el anticapitalismo, convertido ya en un mercado de las emociones. De las inesperadas alianzas que se dan en la masa –hecha ya un completo monoteísmo–, nos ocuparemos ahora.

Parte 2

CAPITALISMO DE TIEMPO INFINITESIMAL

2.1. LA RELACIÓN SEXUAL ES IMPOSIBLE

En torno al año 1964, Jacques Lacan pronunció por primera vez una de las frases más crípticas de la filosofía de las emociones: «La relación sexual es imposible», posteriormente enunciada en otras ocasiones como, «La relación sexual no existe». Lo que aquel hombre quería decir es que la relación sexual nunca puede existir como tal *relación* porque nunca sabemos cómo y de qué manera goza el cuerpo del otro; la relación sexual siempre es asimétrica y la complementariedad entre los dos amantes –esa complementariedad esférica, platónica e ideal en la que la tradición nos ha conformado–, tan sólo es una ilusión. Así, la relación sexual no puede darse como *relación*; por ejemplo, en el acto sexual no hay una relación en sí misma sino que hay el goce de cada cuerpo para sí, para cumplir sus propias fantasías. Pero no asumir esta imposibilidad de relacionarse con otro cuerpo, no reconocer y aceptar esta brecha –que, al decir de Lacan, es radical e insalvable–, conduce a los sujetos a una consecuente angustia, en algunos casos convertida en patología manifestada en celos compulsivos, ansiedad, ataques coléricos y en su caso más extremo, episodios de violencia.

El porqué de esa imposibilidad de *relación* que nos constituye hay que buscarlo más atrás, viene de un lugar insospechado: del lenguaje. Voltaire, tras ver a un caballo fecundar a una yegua, dio a entender en su diccionario filosófico que el animal es perfecto en la cópula porque no tiene lenguaje verbal, y es por eso por lo que decimos que, en el animal, la relación sexual sí es posible; entre las dos partes animales no puede darse malentendido alguno, su unión responde a una necesidad, un instinto, un acto que es como es y no puede ser de otro modo. Por el contrario, en el caso de los humanos, la relación sexual no responde –o no sólo– a una necesidad biológica animal sino a una pulsión, y, como sabemos, *necesidad* y *pulsión* no son la misma cosa. De hecho, muchas personas invierten su vida en la pulsión de no tener relaciones sexuales, incluso siendo esto contrario al instinto de reproducción, o una persona anoréxica actúa en contra de la necesidad instintiva de alimentarse, llevada por la pulsión claramente antibiológica de no comer. Así las cosas, aquello que los animales no tienen y nosotros sí, aquello que nos hace humanos, el lenguaje, es también lo que, como humanos, nos separa entre nosotros, lo que, desde el inicio, introduce no sólo un malentendido entre nuestros cuerpos sino una brecha que no

podremos traspasar: la incomunicación que hace imposible la relación sexual, imposibilidad que, desde que somos adultos hasta nuestra muerte, en mayor o menor medida, nos angustiará.

Para sortear ese tajo abismal que aparece entre dos cuerpos, hemos inventado una cosa, algo a lo que podemos llamar el invento definitivo; nos referimos a la idea de amor, sentimiento que, aparentemente, resuelve la insalvable fisura que hay entre dos cuerpos, y que hará del goce de los dos amantes no el mero placer autista de quien usa el cuerpo del otro como herramienta, sino que provocará la ilusión de que la relación perfecta, simétrica y complementaria –platónica– puede, realmente, darse. El amor irá tomando muy diferentes formas y configuraciones íntimas y sociales a través de los siglos, pero en todas ellas su finalidad es la misma: poner un velo, un parche, una cura a aquella imposibilidad de relación sexual, provocar la ilusión de que el goce del uno es idéntico al goce del otro, no aceptar la radical ruptura que hay entre dos cuerpos, obviar que cada cuerpo es uno y sólo uno, y que hay cosas que jamás podrán ser compartidas como *relación*. Ahora bien, ese velo que es el amor, al mismo tiempo que, en efecto, de algún modo cura la brecha y nos consuela, también es aprovechado por el mercado emocional, el emocapitalismo –versión avanzada del capitalismo monetario–, el cual, en su modalidad más radical, inducirá a los sujetos a cubrir aquella carencia de la perfecta unión entre cuerpos utilizando toda clase de consumos en serie –compras fuera de escala, mercado de la pornografía heteropatriarcal, mercado *underground* o legalizado de drogas sustitutivas, técnicas terapéuticas que nada curan, etcétera–, de tal manera que toda clase de goce será entonces vehiculada a través de reglas de un comportamiento hipernormativo, aunque en ocasiones esas normas caigan fuera de la norma legal –hay que comprar así y no así, hay que tener relaciones sexuales así y no así, hay que experimentar el ocio así y no así, hay que morir así y no así, etcétera–; reglas todas que, bien analizadas, vemos que solamente redundan en la expansión del ego de quien consume –autoconsumo, separación respecto a los demás– y que, por lo tanto, no hacen sino agrandar la brecha que existe y que siempre existirá entre dos cuerpos. Todo esto no puede sino conducir a la frustración del sujeto. Aparece, entonces, por esa vía del consumo compulsivo, la figura del ciudadano solo, el individuo que ha confundido la insalvable soledad que, por el mero hecho de tener un lenguaje verbal y un cuerpo, nos asiste, con la soledad creada e inducida por el mercado, a la

cual tal mercado, a través del consumo egocéntrico y repetitivo, lo conduce, una suerte de *retroalimentación positiva* –retroalimentación caracterizada por aumentar sin límite–, y que, cerrándose de este modo un círculo de imposible salida, puede desembocar o bien en la depresión severa o bien en otra consecuencia lógica: el ego, agigantado al mismo tiempo que frustrado por el mercado, no acepta lo diferente a sí mismo, no acepta lo diferente a todo aquello que no lo satisfaga, y esto lo conducirá a la xenofobia, y, en definitiva, a la violencia hacia lo distinto y el *otro*. Es entonces cuando, de aquello que nos unía, de aquella fantasía y estratagema que el humano había inventado para sortear la imposibilidad de ser iguales, el amor en cualquiera de sus versiones, ya nada queda, se ha esfumado; simple y llanamente, ha mutado en odio a lo distinto.

2.2. LA EMERSIÓN DE LO COLECTIVO, AMOR ESTADÍSTICO

Llegados a este punto, y ya que el clásico recurso del amor parece haber fracasado en beneficio del mercado, hay quien ha imaginado la superación de aquella brecha debida al lenguaje del siguiente modo: pensar que el amor fue una interfaz analógico-simbólica, una frontera con cierto espesor que, tras siglos de uso, decayó en dilución, y a partir de ahora, ensayar una posible interfaz digital-electrónica. A esa nueva interfaz que sustituiría al amor clásico se le han dado variados y diversos nombres, el más popular es *redes sociales*, las cuales pueden sintetizarse en el hecho de que cambian el antiguo amor de lo interpersonal y en vivo –que tiene uno de sus fundamentos en el *amor cortés*, propio del medievo, y luego en el amor romántico–, por una suerte de *amor estadístico*, la interacción de un único individuo con, simultáneamente, toda una vasta e imprecisa colectividad, una *masa*. Para entender este cambio de lo personal a lo estadístico, su dimensión en lo cognitivo y la naturaleza de los cambios que opera, tenemos ahora que dar un breve rodeo.

El azul es uno de los colores que el cerebro tarda más tiempo en identificar; hasta los cuatro años de edad no es común tenerlo conceptualizado. El motivo no es otro que su escasa existencia en la naturaleza. El mar, visto en conjunto y desde muy lejos, en efecto, es azul, pero un vaso de agua de mar nada tiene de azul. Lo mismo le ocurre al

cielo: nunca es azul un trozo de aire retenido entre nuestras manos. Que al observar la Tierra desde una estación espacial podamos decir que vivimos en un planeta azul y no en un planeta verde, gris o marrón indica que, vista a gran escala, la envolvente cromática de la Tierra –es decir, la media estadística de la colectividad de los colores terrestres–, arroja un resultado que, cuando es visto a pequeña escala, es invisible, no existe. Se trata, pues, de la verdadera *aparición* de un color. De ahí que, paradójicamente, esa rama de la matemática llamada *estadística* sea la más fantasiosa –trabaja con grandes números, no atiende al detalle ni a la diferencia–, y al mismo tiempo, sea la más realista versión de la realidad. Y tal efecto también se da en el amor colectivo y en las relaciones interpersonales en general. Cuando se reúne una gran masa de gente –un partido de fútbol, un concierto, un mitin político o una congregación religiosa–, emerge de pronto cierta unión entre todos y cada uno de los integrantes, aparecen unos especiales afectos que antes no existían, a los que podemos llamar *afectos estadísticos* o *amor estadístico*, amor que desaparecerá en cuanto esa concentración de cuerpos se disuelva, y que directamente no existe si tomamos a dos personas por separado, por ejemplo, una pareja en su ámbito doméstico, cuya vinculación afectiva siempre es de otra distinta y radical naturaleza. Cuando Facebook nos indica que un usuario es nuestro amigo, se está refiriendo a aquella amistad estadística, aquel *amor estadístico*, que existe, sí, pero que resultará ilusorio y eufemístico si por *amigo* entendemos el clásico lazo que se da en el amor cortés, en el amor romántico o, en general, en la clase de amor que sea entre dos personas individuales. El amor de pareja o de amistad entre dos rechaza, por definición, todo intento de ser extendido a virtudes y comportamientos colectivos. Y es este interpersonal amor entre dos lo que parece haber fracasado en su intento de sellar la antes descrita brecha («la relación sexual es imposible») que nos asiste por el mero hecho de tener un lenguaje y relacionarnos a través de ese lenguaje. De este modo, la sociedad de consumo se ve apremiada a ensayar un amor estadístico. Naturalmente, esto modificará nuestro concepto de identidad personal, que se verá totalmente condicionada por la nueva identidad digital-colectiva.

El uso narrativo que de las palabras *amor* y *amigo* hacen las empresas dedicadas a la gestión empresarial de tales plataformas colectivas se fundamenta en una estrategia típica del reciente capitalismo monetario en su versión emocapitalista: el control y la monetización, disfrazada de seducción, de los individuos. Digámoslo así: en la modernidad, el control

de la población se llevó a cabo a través de los aparatos de los que disponen los Estados o los centros de poder secundarios con sus mecanismos explícitos y coercitivos –el conocido *vigilar y castigar* foucaultiano y su aplicación al biopoder–; hoy, en la hipermodernidad y el posthumanismo, el mecanismo de control cambia de signo, se vigila pero no se castiga explícitamente. Es así como el capitalismo monetario clásico muta en su versión emocapitalista, la cual extrae sus rendimientos de estrategias en el cuidado y agasajo de nuestras emociones, las cuales serán usadas con fines monetarios: la empatía, la solidaridad y demás términos no del todo bien definidos, que apelan exclusivamente a nuestras emociones y que, bien examinados, se aplican siempre al antes referido amor estadístico, amor colectivo y abstracto. No es que sea cierto o falso tal amor colectivo, sino que, teniendo un valor determinado y, por lo tanto, su natural espacio de aplicación, es desviado hacia una codificación y uso que apela no a lo estadístico sino a lo personal. Ahí reside la confusión y el supuesto engaño. Es como si de la fortuita y puntual unión que se da cuando, en un concierto de música, intercambias unas emocionadas palabras con otro fan que tienes a tu lado –fan al que no conoces y a quien, cuando termine el concierto, nunca volverás a ver, o incluso en caso de verlo, te caería mal–, alguien se las apañase para hacer pasar ese contacto por una relación de amistad interpersonal, y además te convenciera de que has de pagarle una determinada cantidad de dinero por ello. O como si, en el rito cristiano de la misa, la conocida frase *daos la paz* que el sacerdote introduce como lazo colectivo y meramente estadístico, fuera tomada al pie de la letra e indicara que, realmente, entre esos dos desconocidos que se estrechan la mano hay amistad, amor y paz.

2.3. MÁQUINA, MASCOTA, SUSTITUTOS

Existen otros mecanismos mediante los cuales pretendemos sellar la brecha de incomunicación –y por añadidura la imposibilidad de la relación sexual– entre los cuerpos. Nos referimos a dos fenómenos emergentes –que, como veremos, en realidad son sólo uno–, y que configuran hoy una parte no desdeñable de la construcción de las identidades: la Inteligencia Artificial y la *mascotización* del mundo. Hasta ahora hemos hablado de clases de amistad y amor que se dan entre humanos, pero en cuanto a amores no

humanos, el instante en el que, en algún momento de principios del siglo XXI, se da un salto sin retorno, un *cambio de fase* en la producción fantasmática de los afectos, es cuando se produce el serio intento de crear relaciones amorosas y de amistad con objetos que están y siempre estarán separados de nosotros: las máquinas y los animales; desde lo muerto –la computadora–, y desde lo vivo no humano –la mascota–.

El primer caso, al que retóricamente llamamos Inteligencia Artificial, es nuestro sueño de armar un sujeto amoroso a partir de piezas inertes, dar vida a la suma y ensamblaje de objetos no orgánicos; el segundo actualiza el sueño de, a partir de la carne viva y desnuda que es un animal, generar un ser semejante a nosotros, un humano al que amar, casi siempre con forma de perro o gato. La llave que desvela el autoengaño es que computadoras y mascotas *te oyen, sí, pero no te escuchan*. Con más precisión: nos diferencia del animal no humano el hecho de que nosotros somos capaces de, a fin de modificarla, intervenir en nuestra cultura –cultura que, por supuesto, incluye la relación que mantenemos con los animales–, pero sin embargo, no podemos modificar al animal tanto como para originar su mutación en ser humano. El animal no humano es la otredad absoluta, el *otro-Otro*. De esa imposibilidad, y como un desesperado aullido de carencia sentimental, nace la idea de la mascota –y la actual creciente *mascotización* del mundo–, el imposible sueño de hacer aparecer un humano allí donde no hay rastro de humanidad; la mascota es, pues, una asíntota, un horizonte metafísico y asintótico de nuestro deseo de ser Creadores. El camino opuesto, la Inteligencia Artificial, también es ensayado: ya que no podemos crear un humano a partir del animal, intentémoslo desde una colección de piezas inertes; la legendaria fascinación que reside en la tuerca que rueda sobre un tornillo y en su avanzar de pronto ya es *otra cosa*, un ente que, no sabemos cómo, ha cobrado vida propia.

Ambos caminos constituyen las más intensas declaraciones de crear imposibles identidades contemporáneas. Lo que hemos llamado *amor estadístico* se configura aquí como una también posible salida a tales amores asintóticos, ausentes, imposibles y, no obstante, sentimentalizados por el mercado de las emociones; no en vano, resulta evidente la monetización que el mercado lleva a cabo con la industria de los accesorios para mascotas –y con las mascotas mismas–, así como también resultan obvios los altos dividendos proporcionados por la industria de las máquinas, a las que la publicidad del mercado dota de un aura de verdaderas

inteligencias artificiales.

La resultante que arroja todo lo dicho es que cada época funda sus utópicas relaciones con las cosas y, en lo que se refiere a las relaciones de amistad y amorosas, parece que ya no nos vale –o no sólo– el concepto clásico del *tú y yo* derivado del amor cortés y sus epígonos románticos. Por su parte, el amor de mascota, aunque novedoso, está condenado al fracaso: nunca el animal, devaluada su naturaleza a mascota, podrá sellar la brecha que, por mediación del lenguaje, nos separa a los humanos como cuerpos. Y el amor de la máquina como ente único y del que mana algún principio rector –Inteligencia Artificial clásica–, en realidad es un mito antiguo, viene ya de los autómatas del siglo XVII y alcanzó su potencia simbólica en la modernidad, de tal modo que la más puntera Inteligencia Artificial ya no nos resuelve nada emocionalmente hablando, su impacto como verdadera emersión de un *otro* está amortizada; de hecho, hace más de medio siglo que estamos rodeados de una diseminada Inteligencia Artificial sin que por ello hayamos podido sellar el congénito malestar que nos asiste debido a la imposibilidad de la relación sexual. De modo que, contra todo pronóstico, la utópica relación amorosa propia de nuestro tiempo no será ni el amor cortés, ni el amor romántico, pero tampoco el animal esclavizado en mascota ni la máquina que, liberada, nos hable, sino un ente mucho más abstracto y diluido. Nos referimos a la Red, que, en su apariencia de objeto total al mismo tiempo que incorpóreo, representa el gran mito contemporáneo. Y decimos que es una apariencia de incorporeidad porque la Red, por supuesto, nada tiene ni de absoluta ni de incorpórea; de hecho, y como todo cuanto existe, es limitada y está hecha de materia; tan sólo ocurre que, como mito finalista que es, funda sus propias utopías. En efecto, la utopía hipermoderna es la del humano conectado a una red de deslocalizados nodos y enlaces, esa mano que, apoyada en el ratón de la computadora, parece querer tener su extensión natural en un mundo de redes que están en todas partes y simultáneamente en ninguna. Es ahí donde el *amor estadístico* entra en juego.

No está claro que esta nueva clase de amor funcione, pero se configura como un escenario posible en un universo paralelo –no por ello desconectado del clásico romántico–, en el que, como iremos argumentando en las siguientes páginas, en efecto, ha sido creada una clase de Inteligencia Artificial y también una clase de mascotas, pero no del modo en que creíamos, no como entidades agrupadas en torno a cuerpos reconocibles

sino como redes que operan en nodos, estructuras que son toda la miríada de robots miniaturizados; cada bot por sí mismo nada significa, pero su ensamblaje da lugar a una suerte de dimensión paralela en la que cada uno de nosotros tiene su particular *yo paralelo* o *yo estadístico*, su nuevo yo que en algunas tareas se hace visible y en otras se ocultará, según convenga.

2.4. EL ESPEJO ESTADÍSTICO

Remontémonos por un instante a Narciso. Su historia, en forma de mito, es bien conocida y toma varias configuraciones en función de las épocas y las culturas pero, en esencia, trata de un bellísimo varón que desprecia sistemáticamente a todas las ninfas que lo pretenden. Debido a su supuesta vanidad, es condenado a verse reflejado en las aguas de un estanque, imagen de sí mismo de la que cae enamorado, al punto de no poder dejar de mirarse, hasta que, en un intento de abrazarse a sí mismo, se precipita en el estanque y muere por ahogamiento. Es la fundación de la idea del humano en su propio espejo, de la identidad individual, evento que, indefectiblemente, trae consigo la pregunta: «¿quién hay ahí, en el reflejo?», y cuya respuesta se debate siempre entre dos posibilidades: «soy yo mismo quien está ahí», o «quien hay ahí se parece mucho a mí pero es otro». En esa simetría especular se han fundado prácticamente todas las narrativas occidentales, la búsqueda de una identidad a través de nuestro reflejo en las actividades que acometemos y en las cosas que construimos. En última instancia, estamos hablando de la clásica construcción de la identidad entendida al modo de la autoconstrucción y el más o menos autocontrolado proceso por el que decidimos quiénes somos. El espejo funda, así, la idea, a modo de símbolo, de que cada cual puede crear su propia identidad –su propio reflejo– con sólo adentrarse en su interior y reflexionar acerca de sí.

Ahora bien, la identidad del llamado sujeto contemporáneo ¿es también posible autocrearla?, ¿puedo decidir yo lo que soy y lo que no soy? Creemos que no, o por lo menos no en gran parte. Si hasta ahora lo que construía una identidad era el espejo, tú a tú –dinámica personal, no relacional–, cifrada en todo lo que media entre tu imagen y tu reflejo –o en esa otra clase de espejo que, de algún modo, siempre media entre tú y tu interlocutor–, hoy, cuando la realidad es construida por el tratamiento masivo de datos particularizados en un sujeto –caso extremo del *big data*–,

así como por la relaciones que establece lo que aquí hemos llamado *amor estadístico*, en lógica correspondencia, la identidad de cada cual será creada por una suerte de *espejo estadístico*: no te miras en una superficie continua, única y bien definida, sino en una red que ha fragmentado partes de ti, de modo que en absoluto te *ves*, aunque la totalidad de la Red sí te vea a ti, una totalidad que te asignará entonces una precisa identidad. Y es que hoy más que nunca –esto hay que entenderlo– nuestra identidad está construida desde fuera de nosotros. En primer lugar, y contrariamente a lo dicho por la psicología convencional o la política identitaria de masas, la identidad de cada cual no es producto de una construcción personal, y, en segundo lugar, tampoco es producto de una construcción conscientemente colectiva, se trata de un proceso que se escapa de nuestras manos, un mecanismo en el que cada sujeto poco puede intervenir. Ahora mismo, a lo largo y ancho del planeta Tierra, y esto incluye tanto los archivos analógicos como los distribuidos en las metafóricamente llamadas *nubes* digitales, y ya sea directamente con nuestros nombres y apellidos o a través de otros datos y metadatos de segunda mano, hay decenas, cientos, miles de informaciones en los que cada uno de nosotros aparece, de algún modo, fragmentariamente descrito; la identidad individual será, entonces, la suma e interacción mutua de todas esas informaciones que no sólo no controlamos sino de cuya existencia ni tan siquiera tenemos ni tendremos conocimiento. Para manejar semejante polvo de datos hace falta toda una legión de pequeñas terminales que sólo tienen sentido cuando operan ensambladas, por ejemplo, los bots, nodos que son una suerte de piezas sin demasiada trascendencia pero que, coaligados, y en función, en primer lugar, de su capacidad para gestionar nuestros datos –tanto administrativos como emocionales–, que hemos vertido y delegado en la Red, así como por su rapidez para hacer intercambios –toma de decisiones trascendentes, erradas o acertadas, en milisegundos–, constituyen una suerte de volcado no sólo de nuestro cerebro sino de nuestra vida misma, la cual les hemos cedido para que tomen decisiones por nosotros.

Pero hay algo más, algo que, según casos, y como si de una sublimación kantiana se tratara, provocará fascinación o pavor en el sujeto: todo eso que eres tú, todo eso que lleva tu nombre, todo eso que es tu identidad en la Red se halla fuera de tu vista. Si en un momento dado desearas verlo, nada verías, pero no porque exista una conspiración para ocultar tal información sino por la propia configuración de la Red, que, a efectos prácticos, ha

mutado en un ente orgánico y opaco, toma sus propias decisiones y estas no son trazables –no son reconstruibles– *a posteriori*. El *capitalismo monetario* no ha creado exactamente esta red, lo que ha hecho es, a través del mercado emocional, sacarle provecho, parasitarla a fin de generar dividendos mediante el *capitalismo de tiempo infinitesimal*. Asusta pensar que la identidad individual, lo que realmente tú eres, no está en ti sino fuera de ti y que, además, es construida por otros, que no son exactamente otros sino una suma compleja de algoritmos mediados por nodos y enlaces, un sistema que hace ya tiempo que ha formado su propio ecosistema y seguido su curso.

Desde un punto de vista contemporáneo, diremos, pues, que la identidad de cada cual es una *red compleja*, producto de la interacción, también compleja, de lo que los demás dicen que somos, y no aquel núcleo cerrado y subjetivo de lo que cada cual pensaba acerca de sí mismo. Se trata de una *identidad estadística*. Una inédita antropología amalgama a la humanidad hasta ahora conocida con una humanidad paralela hecha de bots que, manejando nuestros metadatos, fingen ser nosotros; a tal amalgama la llamamos *antrobotlogía* (no antrobiología), unión interactiva de la antropología clásica y los robots digitales, que crea una nueva clase de humano, cuyas tareas conscientes e inconscientes son repartidas entre un mundo físico y una dimensión digital. Conviene hacer hincapié en que no se trata –y de ahí la fascinación o pavor que este fenómeno puede provocar en las diferentes psiques– de una identidad *asignada* sino de una identidad *aparecida*; no es que alguien o algo nos *asigne* a dedo o arbitrariamente una identidad, sino que, a través de la suma e interacción mutua de datos vertidos y dinámicas ejecutadas por los nodos de la Red, tal identidad *aparece*, no puede no aparecer. Y si no podemos ser soberanos en cuanto a la construcción de la identidad individual, aún menos lo seremos respecto a esas otras identificaciones mítico-sentimentales que son las identidades nacionales o colectivas, nuevamente, reflujos del concepto de identidad territorial/cultural manado del ideal romántico y del nacionalismo identitario. La identidad como autoconstrucción, ya sea individual o colectiva, es hoy una proyección delirante. La identidad es, en suma, una alucinación del ego.

Aquí no acaban las consecuencias de la *identidad estadística*, hay algo más extraño, si cabe, de algún modo, antes sugerido, que diferencia a esta *identidad-red* contemporánea de la clásica psicoanalítica o de la patriótico-

romántica: el hecho de que no hay nadie en concreto a quien apelar ni a quien pedir cuentas de tal identidad que nos es construida. Se trata del solapamiento de millones de metadatos de cada uno de nosotros, rastros que no están controlados ni manipulados por un agente en particular, no hay una sola persona, corporación, Estado o única Inteligencia Artificial manejando tal construcción de nosotros, sino que será la suma compleja de todos esos agentes, y, para colmo, casi siempre no coordinados entre sí, la que hará aparecer nuestra identidad individual estadística. No se trata de una conspiración sino de una dinámica compleja en el sentido estricto del término: la *emersión* de un ente que antes no existía. De este modo, nuestra identidad individual hoy es una *media estadística* de todos esos datos, aquel color azul inexistente en la tierra, y que sólo cobraba realidad cuando cambiábamos de escala y de la tierra pasábamos a la Tierra; cuando vemos todo de lejos.

Y esto sí que es algo realmente nuevo. Por primera vez en la historia, la identidad de los seres humanos no es construida por una única entidad o poder unitario –monoteísmos, Estados, feudos, empresa, etcétera–, sino por una red externa y, a nuestros ojos, incomprensible y abstracta –forzando la imagen podríamos hablar de esos bots como de drones abstractos–, en la que, como en toda red, no es posible hallar un claro centro organizador y, como también ocurre en toda red, carece de principio y de final. Pero si la identidad individual –ese escenario en el que cada uno de nosotros desarrolla sus propias *escenas de vida* que más o menos cree controlar–, no sólo no la construimos cada cual sino que ni tan siquiera existe ahí afuera un ente único que la construya por nosotros, ¿quién la construye? Pues nadie y todos. Se trata, pues, de una pregunta capciosa, mal planteada desde su inicio, aporía sin respuesta. Es como preguntar si una esfera tiene final, o si alguien ha llegado al final de Internet. La construcción de la identidad hoy es el resultado de un efecto colectivo, efecto propio de los *sistemas complejos*, un *fenómeno emergente*: su resultado final excede a la suma de sus partes. Podemos incluso decir que, en cierto modo, lo que aquí hemos llamado *espejo estadístico* da lugar a una *identidad estadística* que es una identidad parásita: se alimenta de nosotros pero nosotros no nos alimentamos de ella; acaso el único uso que podemos darle es esto que aquí estamos haciendo: pensarla, apenas teorizarla, pero nunca verla al completo. Supuestamente, en algún lugar está y en algún plano de realidad nos beneficia y nos perjudica, pero no sabemos dónde ni cuándo ni cómo.

Antiguas civilizaciones, como la egipcia, practicaban la taxidermia, pero fue en el siglo XIX cuando pasó a formar parte de nuestra cultura occidental como método de crear imaginarios decorativos y de distensión. Si la taxidermia es, en cualquier caso, la ilusión de vida en lo muerto, el rellenado de algo vacío para dar aspecto de respiración y viveza, qué duda cabe de que la acumulación de datos que hoy alberga cada cuerpo o cada una de sus extensiones tecnológicas puede interpretarse como una clase de taxidermia: los datos que nos rellenan, por embotamiento y vectores que constantemente se contradicen entre sí, crean la sensación de unos cuerpos taxidermizados, disecados. Llegado este punto, resulta lógico el paso que aquí estamos ensayando: en realidad *todos esos datos que nos rellenan de nosotros mismos no están ahí para darnos vida sino para dársela a toda esa legión de yoes que no poseemos y que no obstante circulan por las redes digitales y por los miles de papeles y documentos físicos que ocupan estanterías en archivos oficiales o empresariales*. El rizoma, tan ajustadamente postulado por Deleuze y por Guattari, finalmente está fuera de nosotros, en otro lugar, operando su siguiente paso lógico fuera del territorio del yo, en tanto el yo tradicional, lejos de ser aquella red o planta rizomática, se ha convertido en un campo de zanahorias plantadas de manera no sólo aislada sino que cada zanahoria sirve de falso reclamo y guía para la zanahoria de al lado. Dicho de otro modo, cuanto más conectados y en red están nuestros aparatos electrónicos digitales –y por lo tanto nuestros *yoes estadísticos*–, más desconectados se hallan nuestros yoes individuales que habitan fuera de la Red.

Habíamos dicho que el lenguaje era lo que nos definía como humanos y, al mismo tiempo, lo que abría la radical brecha de la incomunicación entre los cuerpos; y, en un vano intento de cerrar esta brecha, nos habíamos servido de la construcción de un concepto, el amor –tradicionalmente los amores cortés y romántico–. Hoy postulamos que la imagen de la que nos valemos es el *amor estadístico*, no menos aprovechado por el emocapitalismo para generar su control y generar dividendos. Y es que la gestión de las amistades y del amor experimentado en las redes sociales y en las plataformas de contactos viene inducida por el necesario desarrollo por parte del individuo de habilidades que en poco se diferencian de las que una empresa necesita para mantener y ampliar los beneficios de su negocio. De modo que este nuevo amor es el resultado de, en la ecuación clásica del amor cortés, permutar la *violencia cortesana* por la *plusvalía capitalista*.

Transitar, en definitiva, de un amor de lo *absolutamente ausente* del objeto deseado o del cuerpo amado –propio del cortesano *Homo amoris*–, a un amor de lo *absolutamente presente* en forma de pantalla y de rentabilidad –propio del capitalista *Homo economicus*–. Tal *Homo economicus*, con todo lo que de virtualidad y especificidad carnal conlleva, es el sujeto al mismo tiempo que objeto del *amor estadístico*.

Y si hablamos de productividad emocional derivada de las colectividades, hablamos, también, de toda una colección de opiniones individuales susceptibles de estar sujetas a un *recuento*, a una catalogación y a su posterior análisis.

2.5. EL PODER DEL RECUENTO. ESPECIALIZACIÓN DE LA OPINIÓN Y DEL TRABAJO

Una de las primeras representaciones visuales de la masa humana como tal apareció en la portada de *Leviatán* (Thomas Hobbes, 1651), en la que el cuerpo de un monarca se compone de un número incontable de cabezas de personas que, se supone, son las del pueblo, las de sus súbditos. No en vano, el *Leviatán* lleva por subtítulo, *De la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Naturalmente, esa representación visual, en la que cada pequeña cabeza recuerda a las escamas de un pez, es alegórica porque, en realidad, los miles de cabezas que componen al pueblo no pueden tener cabida en el dibujo, no pueden ser identificados ni indexados. Pero esto no es tan obvio y tendrá relevantes consecuencias. La pregunta, entonces, que asegura la existencia de un gobierno justo, un gobierno que trate a las personas como individuos y no como masa sería: ¿qué forma tiene la multitud? Parece una pregunta abocada al fracaso, la multitud es irrepresentable, no tiene forma, es tan amorfa como sustancialmente abstracta, o al menos así es hasta que la numeras. En efecto, *la forma de la multitud es su dimensión contable*. Lo hemos señalado antes: el núcleo y objetivo de toda ideología o política es, precisamente, dimensionar y manejar esa contabilidad. Lo único que diferencia a las ideologías entre sí son los criterios bajo los cuales se contabilizará a la multitud.

Hay realidades sociales y conceptos que, siendo recientes, parecen haber estado entre nosotros desde siempre; por ejemplo, la infancia,

realidad social que apenas tiene tres siglos, o la formalización de la adolescencia como etapa de vida, que probablemente no tenga ni cien años. Y otro concepto más o menos reciente es el del *recuento de las opiniones* de los miembros de una población, la opinión de una sociedad no como masa informe sino a través de la recogida desde las sensibilidades de cada uno de sus miembros. A ese relativamente novedoso recuento y puesta en práctica de la opinión individual lo llamamos *democracia* en cualquiera de sus variantes, y suele llevarse a cabo a través de un sistema llamado *sufragio universal*. Decimos *recuento* como si fuera una simple suma aritmética, pero es algo más que una adición, es necesaria una interacción entre esas opiniones individuales, algo que las aglutine. Para ello, además de sumarse, deberán ser multiplicadas entre sí, en el sentido de que deberá existir una *interacción mutua*; como hemos visto ya en varias ocasiones, en cualquier sistema las interacciones entre sus partes vienen dadas por la multiplicación –no por la suma– de las mismas. Al ente final fruto de tal suma y posterior multiplicación de opiniones es a lo que llamamos una *ideología*, que suele encarnarse finalmente en un partido político. A todo eso es a lo que, por abreviar, aquí llamamos *recuento de opiniones*.

La implantación de tal recuento puede ser vista como un lento proceso histórico por el cual las opiniones van poco a poco fragmentándose, tomando forma en bloques cada vez más pequeños: de la indivisible opinión de los Reinos o los Estados a la diferenciada opinión de las ciudades; de la opinión de la ciudad a la diferenciada opinión de los gremios; de la opinión del gremio a la opinión de las comunidades vecinales; de la opinión de la comunidad vecinal a la del paterfamilias, y de la opinión del paterfamilias a la de cada uno de los miembros de la familia, el supuesto *quark* de la opinión social, partícula elemental sintiente y dotada de racionalidad, a la que llamamos *individuo*. Este es el logro de la política moderna, no tratar al cuerpo individual como un ente asimilado a una *masa* indiferenciada o a un *pueblo*, sino como una esfera única e indivisible, afectada por una diferencia radical, la suya propia, la identidad individual. De ahí que los regímenes populistas, autárquicos o nacionalistas apelen siempre a la noción de *pueblo*, *origen único*, *destino común*, y otras identificaciones de orden *preciudadano* –premodernas–, cuya misión consiste en volver a masificar (re-masificar) la opinión individual, desandar la cadena de sofisticación de la opinión y llevarla de nuevo a la opinión única y colectiva presupuesta.

Podemos ahora pensar esa fragmentación y posterior recuento de las opiniones –la democracia–, como una *especialización de las sentimentalidades*, en el mismo sentido en el que, en el ámbito laboral, a veces hablamos de la *especialización de los trabajos*, es decir, la división de las actividades de producción material que, bajo contrato, llevan a cabo los trabajadores. Este símil que planteamos viene a indicar algo más que un simple juego de palabras; estructuralmente, tiene su base real porque, en efecto, al mismo tiempo que la democracia en cuanto voto individual ha ido tomando forma histórica, lo ha hecho también la división individual del trabajo. Así las cosas, *opinión* y *trabajo*, siendo actividades totalmente diferentes, van, como espejo la una de la otra, troceándose en el tiempo, adquiriendo peso real. Nos percatamos, así, de que la democracia y el trabajo remunerado –el trabajo sometido a contrato– no sólo son cada uno y por sí mismo un *fenómeno expansivo* –partiendo de una masa única e indiferenciada se abren a una suerte de cúmulos y separaciones, cada uno con su propia personalidad–, sino que la democracia sigue al trabajo en ese proceso de fragmentación, y viceversa, la fragmentación del trabajo va apareciendo al ritmo que la fragmentación de las opiniones de los ciudadanos conforma la democracia real y operativa. Y la única manera de dar una coherencia efectiva y real a semejante multiplicación de sensibilidades es la postulación de unos partidos políticos, que reunirán a la población por bloques de opinión, así como convocando cada equis tiempo unas elecciones generales a través de las cuales modelar y vehicular esa diversidad de sentimientos y cosmovisiones que, de otro modo, serían inoperantes. Tal proceso y método seguido por la democracia es el mismo que el acometido por una determinada empresa comercial, con sus comités de expertos, sindicatos y cabezas pensantes, que tratan de dibujar una coherencia y un objetivo final a la suma de miembros que operan en la fragmentada cadena de montaje que, al fin y al cabo, es cualquier complejo empresarial.

O al menos esto era lo que ocurría hasta hace pocos años, porque, en cuanto al recuento de opiniones, ha aparecido en las democracias un fenómeno que no anula al anterior estado de las cosas, pero sí balancea hacia otro polo el sistema democrático, le inyecta modificaciones que son vistas como perturbaciones en aquel original recuento de opiniones. En realidad, no nos referimos a un fenómeno sino a dos, emparentados: las redes sociales –visibles o, mejor dicho, hipervisibles– y, asimismo, toda la

Red oculta de nodos y bots que trabajan para que algo se haga visible o permanezca invisible según convenga a una determinada transacción económica, política o emocional de mercado. Dentro de esta Red de robots internos, miniaturizados y acoplados, se halla la subespecie de bots, nunca visibles, aquellos a los que ya nos hemos referido, y que, a efectos prácticos, tienen vida propia, toman decisiones por nosotros a una velocidad imperceptible a la intelección humana.

Dejemos para más adelante esta dimensión invisible –*oculta*– de la Red, para centrarnos en su dimensión visible –hipervisible–, a la que llamamos *redes sociales*. La confusa situación de la multiplicidad de opiniones que la democracia había resuelto mediante el recuento y posterior reagrupación de estas en partidos políticos vuelve ahora a fragmentarse y toma un peso real. La opinión de cada agente individual que posea una cuenta en una red social y tenga un mínimo de capacidad de seducción obtiene de pronto una relevancia insospechada. Aquella especialización democrática de opiniones, que corría en paralelo a la especialización de los trabajos remunerados, regresa, así, radicalizada, de algún modo hiperdemocratizada –o, en ocasiones, democratizada hasta la atrofia– y, tras un pico de eficacia máxima, su curva cae hacia la ineficacia no por defecto sino por exceso: en un momento histórico en el que el *entorno* ya no es la ciudad ni el país ni el continente sino el planeta al completo, cada opinión, sin encomendarse a ningún partido político de aparato clásico de creación de opinión, puede ejercer y de hecho ejerce una fuerza sobre la masa social, de manera que, potencialmente, dará lugar a una presión modificadora y real de tal entorno. En otro libro* nos preguntábamos, ¿qué dimensiones y alcance ha de tener una guerra para ser considerada guerra mundial? Se trata de una pregunta que, a fecha de hoy, resulta retórica: ahora ya toda guerra es mundial del mismo modo que toda política es mundial. Los hechos ocurridos al otro lado del planeta se sienten ya de forma inmediata.

Emerge, así, un fenómeno aparentemente paradójico: de una especialización total –un sencillo individuo y una cuenta en una red social–, y por medio de un mecanismo emocionalmente relacional –aún no entendido del todo pero que tiene que ver con términos usados hoy por el *capitalismo de tiempo infinitesimal* y por el *capitalismo monetario* en su versión emocapitalista, como *empatía*, *indignación*, *solidaridad*, *compasión*, etcétera–, tal especialización absoluta de la opinión actúa como posibilidad real de aparición de una amplificación planetaria. La opinión

individual –fenómeno antes políticamente ínfimo y estadísticamente residual–, sustituye y en ocasiones incluso contradice el concepto mismo de *recuento* de opiniones, antes ejercido únicamente en torno a los partidos unificadores de las democracias. Es como si en una empresa –pongamos, por ejemplo, de montaje de coches–, la absoluta especialización de cada uno de los trabajadores hubiera alcanzado tal perfección y complejidad y poder que condujera a la fundación de una microempresa por cada uno de sus trabajadores, y que esa masa de individuaciones se las apañara para, en vez de producir coches, utilizando los mismos componentes y piezas de la producción *oficial* de la empresa a la que por contrato pertenecen, produjeran, por ejemplo, relojes de pulsera o tartas de cumpleaños, y que, además, todo eso ahora producido no sólo compitiera en términos reales con la fábrica de coches que les da cobijo sino que, en ocasiones, la superara y la forzara a modificar sus métodos y criterios de mercado. Bien, parece que, en lo que se refiere a los procesos de las opiniones en democracia, ese salto ha ocurrido, y tiene un nombre antiguo, atemporal: *revolución*.

Naturalmente, la eficacia real, revolucionaria, de ese salto que lo ínfimo acomete hacia lo global es posible por la especial estructura topológica que desde el principio está operando en las redes sociales, y que no opera en los partidos políticos tradicionales: su carácter de *redes complejas*. Si tanto la democracia clásica y la especialización industrial respondían, respectivamente, a modelos lineales de cadenas de opinión y cadenas de producción, en las que tal linealidad obliga a que un paso siguiera a otro –con eventuales desvíos que regresaban pronto a la cadena original–, las redes sociales se arman en una topología que básicamente consta de dos elementos, nodos y enlaces, dispuestos con una particular arquitectura llamada *red libre de escala*. Tal es hoy la forma de la multitud.

Esto abre la posibilidad de que una pequeña causa, un fenómeno originado en algún lugar del planeta –ya sea físico o virtual–, se vea amplificado en su escala original y sus efectos puedan autopromocionarse a órdenes de magnitud superiores. Si particularizamos en el ámbito de las opiniones, cualquiera que haya sido generada en un ámbito doméstico, amplificada su escala en las redes, puede tener consecuencias sociales y políticas insospechadas. Como no podría ser de otro modo, esto dará lugar a pecios de información no contrastada, a meras subjetividades entendidas como evidencias generales objetivamente observadas, y a la –interesada o

no– fusión de uno o varios sistemas de referencia naturalmente inmiscibles, así como otras confusiones que, cuando son asumidas y practicadas por los medios de comunicación de corte clásico, conducen a las llamadas *fake news*, puesta en circulación de noticias que, a la manera del clásico boca a boca, van haciendo circular el mensaje, el cual cada receptor, agregando o restando detalles, modificará a su conveniencia en la reemisión. Las *fake news* son una suerte de *nueva oralidad*; cuando del politeísmo de la diversidad de opiniones se pasa al monoteísmo de la opinión sin alternativa.

2.6. NUEVA ORALIDAD, *FAKE NEWS*

Creíamos que con la vida no sólo vigilada las veinticuatro horas sino algo mucho más importante, toda ella grabada y registrada en archivos a disposición y consulta, lo falso sería fácilmente detectado y eliminado de nuestra realidad. Ante un conflicto de intereses en torno a cómo ha ocurrido esto o aquello, sólo habrá que ir a la fuente, a la grabación, para ver lo que *realmente* sucedió. Tal es el sueño de todo juez, de todo proceso de conciliación, de todo fiscal o abogado; tal es el sueño del ser humano en tanto en cuanto nunca hemos parado de ensayar relatos de *cómo ocurrieron las cosas*; desde los cuentos que toda cultura establece acerca del origen del mundo a las actuales macroteorías que tratan de establecer un origen conspiranoico de cualquier hecho, nuestra misión parece no ser otra que querer *ver* el origen de las cosas. Del *big bang* al origen de la vida, orígenes que jamás nadie ha visto.

Esa supuesta vigilancia y registro continuo de nuestras vidas eliminaría, entonces, algo que se halla íntimamente ligado a la tradición oral, algo que está en su potencia como oralidad pero que también la larva hasta su núcleo: las leyendas, urbanas o rurales, internautas o analógicas, los dichos y las confidencias transformadas y amplificadas. Porque ir distorsionando el relato oral de lo ocurrido es algo inherente a ese mecanismo de trasmisión de saberes e historias que produce la boca al emitir sonidos; cada agente involucrado modifica, trastoca o simplemente hermosea la historia precedente de tal modo que al final –en sentido estricto no hay un final–, lo que inicialmente era A pasa a convertirse en Z; en ocasiones, incluso ese Z no sólo es distinto sino completamente opuesto al original A. Ese es el carácter constitutivo de la oralidad, su trabajo como generadora de mitos,

que corre en paralelo a su simultáneo fracaso para demostrar la existencia de cualquier hecho: tarde o temprano, lo dicho deriva en ruido informativo camuflado de acontecimiento veraz; el caso más famoso es la Biblia, la puesta por escrito de sencillos relatos fantásticos morales, fácilmente entendibles, que venían contándose y transformándose a lo largo de los siglos. Digamos que la oralidad entendida como la comunicación de un hecho directo tiene un uso determinado –un *valor de uso* determinado, breve y exacto–, sin más connotaciones que lo que se dice y se extingue al instante: «tengo hambre», «ayer visité a un amigo», etcétera. Por el contrario, cuando se trata de un relato oral prolongado en el tiempo, el mensaje deja de ser tan directo y su *valor de uso* cobra espesor, adquiere valor político y social, pasa a una suerte de *valor de cambio* sin fiabilidad de veracidad alguna. Opera una dinámica parecida al infinito helicoidal, siempre creciente, de la compraventa, al que páginas atrás nos hemos referido: compramos algo en una tienda y hay un intercambio de valores cuando el dinero se trueca por el objeto en cuestión, pero a su vez, nosotros podremos modificar el valor del objeto para revenderlo, y el tercer propietario podría continuar con tal cadena de canjes, que le van otorgando al objeto un aura y un valor que ya nada tiene que ver con el inicial. La oralidad, cuando se trata de la prolongada trasmisión de historias, toma ese carácter de sonido articulado que ha olvidado su inicial valor de uso para explotar las posibilidades de su valor de cambio, e incrementarlo al margen del mensaje intrínseco. Justamente lo que hacen las *fake news*. Por eso los políticos, fíjense, nunca escriben y siempre hablan.

Sin embargo, y contra todo pronóstico, la experiencia diaria indica que la no oralidad, es decir, el registro escrito o grabado en imagen del mundo las veinticuatro horas, no elimina la existencia de noticias trastocadas o directamente falsas. Lo que ha ocurrido es que toda aquella clase de leyendas urbanas ha encontrado un nuevo medio en el que alojarse, mutar y subsistir: las redes, especialmente, las redes sociales. La particularidad, el salto mediático evolutivo, es que ya no se trata de relatos orales, sino escritos. Tal mutación provoca que la oralidad tradicional se comporte como un virus alojado en un lugar hasta ahora impensable, un lugar hasta ahora prohibido para la palabra hablada, la autoridad del registro fiel –la escritura, la fotografía o el vídeo–, que saltan, así, por los aires como técnicas fiables y hasta ahora utilizadas por la autoridad civil para dar fe de los hechos. Y decimos *autoridad civil* porque las autoridades sacerdotales y

chamánicas, como las políticas, se han valido siempre del discurso oral; por razones obvias, no les interesa dejar pruebas que conduzcan a que sus discursos puedan más tarde ser demostrados como falsos. Así las cosas, ya nada puede dar completamente fe de nada, el registro escrito ha adquirido también un carácter ficcional, aparece en él un valor de cambio hacia la fantasía o la invención que, como ocurría con la oralidad, en su propagación produce mutaciones. Emerge aquí, como consecuencia, algo a lo que volveremos, y que ahora tan sólo apuntamos: cuanta más potencia tiene un medio para destapar lo real, más potencia tendrá también para *trastocar lo real en beneficio de lo imaginario*. La fotografía, reina de los mecanismos de comprobación de hechos supuestamente ciertos y verídicos, es por ello también la reina de la manipulación digital en beneficio del trastoque de lo real. Cuando esto conquista el territorio de las noticias periodísticas, aparecen las *fake news*, la forma más compleja –y por eso mismo, también la más eficaz–, que adopta hoy la tradicional oralidad, la cual ha sido desplazada de la viva voz a la escritura y a la imagen fotográfica y de vídeo, una verdadera mutación de cuerpo y de aspecto que, amplificada por la eficaz nueva fragmentación y el *recuento* efectivo de las opiniones de los individuos en las redes, cuestiona lo sólidamente real hasta ahora conocido. El monoteísmo de lo *no verificable* es total.

La oralidad, característica propia de los pueblos que no tienen escritura, los pueblos técnicamente analfabetos, indica que las *fake news* –en cuanto nueva oralidad– vienen a constituir el analfabetismo en la era de la viralidad digital. Vista desde una perspectiva histórica, la oralidad se revela como una fluida corriente que, de un modo u otro, se abre paso, encuentra su camino y, a fin de subsistir, muta y se mete en el cuerpo de otro ser social –en este caso, en el cuerpo de la mismísima escritura o del registro visual–, al puro estilo de los relatos fantásticos en los que un alienígena llegado a la Tierra nos engaña introduciéndose en cuerpos ajenos, o directamente construyéndose un cuerpo humano *simulado*. Estamos hablando, pues, de un *disfraz*, del modo en que la oralidad se disfraza, pero de un disfraz vivo, una máscara que, en el recorrido de su exhibición, genera cambios con cuantas sensibilidades y entornos interaccione, al punto de que deja de ser máscara para elevarse a lo real.

2.7. EL DISFRAZ

El acto de vestirse con los ropajes de otros es tan antiguo como el primer humano que cazó un oso, separó su carne, la cocinó y comió, después curtió su piel y se la vistió, con dos objetivos. El primero, no tener frío, cubrir su desnudez, no es tan obvio como parece, pues sólo así pudo migrar a tierras más frías sin necesidad de una lentísima adaptación al medio. Con ese acto, el humano, en un instante, da un salto evolutivo para el que cualquier otra especie animal necesitaría cientos o miles de años. De ahí que nuestra franja terrestre natural sea aquella que, en cada era planetaria, pueda considerarse el trópico. Somos seres naturalmente tropicales, única zona en la que la temperatura del cuerpo se halla en equilibrio térmico con el aire, haciendo innecesaria cualquier prenda de vestir. De no poseer la pulsión de migrar, no hubiéramos necesitado vestirnos, imposibilitando toda posterior evolución. El segundo objetivo de vestirse con la piel de oso –y que es el que ahora aquí nos interesa–, fue el de *disfrazarse*, hacerse pasar por algo que no estaba en nuestra constitución física sino imaginativa, simular que somos un oso para, de ese modo, aproximarnos al oso sin ser detectados, para atraparlo con facilidad y comerlo. Existe una razón más para el disfraz, precisamente antagónica a esta última, y que ahora aquí no exploraremos pero sí indicamos, por ser igual de importante; se trata de la permutación del rol de cazador por el de presa, el humano que se viste con ese nuevo atavío no para aproximarse a ningún animal y darle caza sino para todo lo contrario, esconderse, huir de un perseguidor, mimetizándose con los demás osos, mecanismo típico del fugitivo, del que borra sus huellas, ya sean físicas –dactilares–, o virtuales –digitales–.

Cuando la oralidad se disfraza de *fake news* está adoptando la estrategia primera, la de aquel que quiere hacerse pasar por otro a fin de llevar a cabo una tarea preestablecida, *dar caza* a alguna clase de presa, en este caso, a la opinión pública; crear un estado de verosimilitud en el que lo ficcional toma estatuto de verdad objetiva y contrastable. Naturalmente, en su origen, esta es una operación mágica, tiene que ver con el pensamiento premoderno, cifrada en la creencia de que investirse o ser tocado con un objeto de otro nos pone en contacto directo con ese *otro* al punto de identificarnos con él, de operar una metamorfosis en nosotros. Esto se da en todos los órdenes simbólico-sociales, el fan que se compra los mismos zapatos que su ídolo para *ser* exactamente el ídolo, o el rito cristiano de la misa, que convierte pan y vino comunes en carne y sangre, transubstanciación de elementos que, lógicamente, una vez ingeridos por el fiel, lo convierten en caníbal. El

caso de las *fake news* aparece como una artera combinación de tal operación mágica al servicio del desvío de los hechos y de la creación de opinión pública.

En la película *Dragón rojo* –de la que hay dos versiones igualmente interesantes–, que es la precuela de toda la serie dedicada al caníbal Hannibal Lecter, se nos presenta a un investigador que, a fin de detener al asesino en serie, adopta la técnica de intentar meterse en la mente del delincuente. Para ello se propone la inverosímil tarea de ir al lugar donde aquel estuvo físicamente y posicionar su cuerpo exactamente como aquel lo posicionó, situarse en sus mismas coordenadas espaciales, orientar su cabeza hacia el mismo punto cardinal y, en suma, *ver* lo que el delincuente *vio* antes de que cometiera sus atroces actos, ser su cuerpo y sus ojos, propiciar ese acto imposible que es metamorfosearse en el cuerpo de otro humano ya existente. Y decimos *imposible* porque la opción de adoptar la misma apariencia física que otro ya existe por medio de la clonación, pero la mente no puede clonarse, una mente nunca puede ser la de otro por el sencillo motivo de que una mente nunca es una mente en sí, *la mente es un contexto* y no hay dos contextos iguales. El contexto del asesino en serie –su presente, su pasado y sus aspiraciones futuras–, nunca es el mismo que el del detective, y por eso podemos decir que son dos personas distintas, por los contextos, no tanto por los cuerpos considerados como tales. En cualquier caso, en esa película, el mecanismo de *ser como el otro* funciona en virtud de ese pacto de verosimilitud entre el emisor –el director–, y el receptor– el espectador– que en toda ficción ha de existir para que una historia funcione. En otra película, *No es país para viejos*, se da este mismo mecanismo pero de forma más radical y completa; de hecho se da *completamente*: un *sheriff* y su ayudante entran en una caravana de la que saben que acaba de huir un asesino en serie, con la intención de buscar pruebas. Cuando inspeccionan la casa, el *sheriff* detecta que el cojín del sofá tiene aún la huella del asesino, incluso todavía está caliente, y entonces se sienta exactamente sobre esa huella, siente –¿lo *infraleve* duchampiano?– en sus nalgas el calor de las nalgas del delincuente mientras, en silencio, fija la mirada en la pared de enfrente. El ayudante del *sheriff*, que, perplejo, asiste a toda esa operación, le pregunta qué demonios hace ahí sentado y sin hacer nada, a lo que el *sheriff* responde que quiere *ver* exactamente lo que el delincuente *vio* antes de escapar, ser *sus* ojos. El momento epifánico para el espectador ocurre cuando, acto seguido, la cámara enfoca lo que el *sheriff*

está viendo, para mostrarnos una pared sin interés y un televisor apagado, en cuya oscura pantalla –como en una suerte de espejo negro– se refleja la cara del *sheriff*. Ha conseguido lo que se proponía, él y el asesino son ya la misma persona; a fin de meterse en su mente, replicando sus movimientos, se ha disfrazado de él, el reflejo de su propia cara en el cristal del televisor se substancia –se transubstancia– en la mismísima cara del perseguido. A partir de ese momento, el malhechor ya está virtualmente cazado, ya está atrapado en la red; el trabajo realmente difícil –que no es otro que obrar la magia de la metamorfosis, ser el *otro*–, ya está hecho, ahora sólo es cuestión de tiempo que el asesino caiga.

Toda esa operación, inscrita en el ámbito de las ficciones pactadas, de la magia consentida que es cualquier película o novela, trasladada al ámbito de la política real, a la lucha ideológica entre partidos políticos, es el modo en el que acaece la persuasión del voto. A través de un programa de objetivos, combinado con mítines, apariciones televisivas y demás promociones que operan de un modo exactamente igual al de la publicidad, el agente político, a fin de *atraparnos*, dice *ver* lo mismo que nosotros *vemos*, y no sólo dice verlo sino que nos induce la creencia, sin duda mágica, de que él ya lo ha visto, de que está ya en nuestra mente, dentro de nosotros, que sabe cómo miramos y cómo sentimos, aunque lo que en realidad esté ocurriendo es que somos nosotros quienes estamos dentro de la mente del político, de sus sueños, en sus ficciones electorales: hemos sido capturados por su máquina de crear deseos. *Mutatis mutandis*, podemos permutar *agente político* por *mercado*, o por *capitalismo monetario* o por *capitalismo de tiempo infinitesimal* y la ecuación de captura se mantiene intacta.

Si, en ese contexto de la política de partidos, damos un paso más hacia el estado de las relaciones políticas contemporáneas que operan en modo red, podemos decir que aquella estrategia original –digamos que clásica– del orador de masas aplicado a la caza y captura de fieles, viene superada por otra mucho más radical: la fragmentación de la opinión en las redes sociales hasta conformar auténticas verdades sin otra solidez que lo que un internauta, convenientemente disfrazado de la voz de la autoridad, cavila en su tiempo libre, momento ese en el que los bancos de datos y metadatos, los rumores internautas y sus potencialmente infinitas combinaciones atrapan al público mediante la magia de las *fake news*, disfrazadas, simplemente, de *news*, verdaderas informaciones que conformarán el espacio real en el que

se tomarán toda clase de decisiones, desde las banales hasta las planetariamente trascendentes. Regímenes autárquicos como el chino, el ruso, el norcoreano, el cubano o el actual venezolano llevan años reproduciendo estos mecanismos, generando noticias falsas de consumo interno para ciudadanos mágicamente atrapados por las ideologías gubernamentales. En el ámbito de los regímenes occidentales, más sutiles, estas dinámicas históricamente habían sido desplazadas hacia la publicidad industrializada –vallas publicitarias, anuncios en la televisión o en revistas–, aparato promocional de bienes de consumo que, blanqueando la ideología en curso, desde su origen ha hecho las veces de seductor testaferro del poder. O al menos así era hasta que Donald Trump cayó en la Tierra, una suerte de gurú de las *fake news* internautas que entendió perfectamente que a su modelo político –hipercapitalismo nacionalista no muy diferente del actual chino o ruso–, no le hacía falta otro aparato publicitario que no fuera una simple cuenta personal de Twitter y él mismo emitiendo por boca de una verdad superior; la arquetípica lógica del médium o el espiritista llevada al mundo de la Red y la política. En realidad, lo único que hizo Trump fue tomar como modelo la arcaica seducción de la magia chamánica y, en un acto de retrofuturismo, llevarla al mundo de las comunicaciones virtuales.

2.8. FRACTALIDAD DEL *YO ESTADÍSTICO*

Todo esto se relaciona con una característica que posee la Red, que no es nueva en cuanto a su concepto pero sí en lo que se refiere a la capacidad que el humano tiene para manipular ciertos entornos materiales. Nos referimos al carácter fractal, concretamente a la conocida característica de la autorréplica de la forma y de la función que, en cualquier escala espacial, poseen algunos objetos, entidades en las que no sólo la parte está contenida en el todo –lo cual es obvio–, sino que también *el todo se halla contenido en cualquiera de sus partes*. Del mismo modo que la totalidad de nuestro material genético se halla en cada célula del cuerpo, o que podemos decir que cada individuo contiene al completo la sociedad a la que pertenece, también en cada nodo de la Red, en cada terminal o en cada *smartphone* se halla la totalidad de todas las terminales y todos los *smartphones* y, por supuesto, y en un plano más abstracto, en cada aparato se halla la totalidad

de la Red como sistema operativo en sí. En realidad, no es tan sorprendente; de hecho, eso era lo esperado cuando, hace muchas décadas, comenzó la carrera de la tecnología en Red.

Pero si ahora lo pensamos no en términos de tecnología sino de los datos que almacenamos, surge lo inesperado: existen millones de datos nuestros, que hemos vertido a la Red, los cuales están trabajando como si cada dato –cada fragmento de mí–, fuera mi yo total, y además se trata de operaciones con fragmentos de mí mutados digitalmente, de tal suerte que ni los veo ni los puedo controlar. A ese *yo* mío que, troceado, circula por la Red sin que mi yo consciente pueda hacer nada para manejarlo, lo denomino mi *identidad estadística oculta* –o mi *yo oculto*–, en tanto en cuanto es, en cada instante, un *yo* producto de una mezcla de datos míos que no veo y que probablemente nunca veré. La peculiaridad que reside en estos fragmentos –circunstancialmente ensamblados según requiera la operación de una determinada red de bots– es que, al pasar a ese estado estadístico de la Red, se comportan como una suerte de objetos fractales pues *en cada fragmento de mi yo también estoy completamente yo*. El *todo* está en la *parte*. En efecto, un fragmento de mí –o una combinación de ellos–, puede actuar como mi identidad completa –una clase de suplantación, de disfraz–, ya sea para, sin yo darme cuenta, reservar un billete de avión de un viaje al que nunca iré, o para asaltar telemáticamente un banco como si ese banco fuera asaltado por mi yo consciente y visible –por mi yo *observable*–, o, sencillamente, servir de dato aleatorio en una estadística de una tendencia política o de una opinión de mercado a la que jamás mi yo observable ha contestado. Lo paradójico es que puede ocurrir que, dependiendo de la sofisticación de la operación, tal manipulación redunde en inducir en mí hábitos futuros. La identidad tomada en términos generales, que ya había mutado en *identidad estadística*, es, así, separada a su vez en dos: la *identidad estadística observable* –aquella que vemos y que más o menos creemos controlar a través de nuestros perfiles como consumidores de productos y de emociones–, y la *identidad estadística oculta* –hecha por combinaciones algorítmicas de datos nuestros que dan lugar a yoes que nunca observamos–.

Hasta ahora nuestra localización –nuestra identidad– era presencial, se activaba en tiempo real; ahora, en virtud de una geolocalización durante veinticuatro horas y de una intralocalización de mis movimientos en la Red, los procesos que nos asignan una supuesta identidad y unos hábitos y tareas

sociales se configuran a través del *rastro*, de las huellas que vamos dejando. Tomar datos de lugares en los que hemos estado para predecir dónde estaremos en un fututo. Esta forma de adivinación enlaza con la clásica del médium, de tal modo que no dejan de surgir sectas y fideísmos que toman la Red como verdadera religión y espacio para el oráculo. La realidad es que el fuego que mágicamente sale de los brazos del brujo es un lanzallamas oculto tras el escenario, y es el *capitalismo de tiempo infinitesimal* el que, con la herramienta *big data* u otras modelizaciones, como una corriente oculta, funciona a pleno rendimiento. Si se analiza la evolución de la publicidad en Estados Unidos, hace décadas que la inmensa mayoría de los *spots* tratan de dos temas: los seguros de vida y hogar, y las clínicas médicas, así como toda clase de tecnología doméstica que promete hacer más *segura* la vida familiar. Ese fue el primer paso para más tarde introducir la Red en la burbuja doméstica, en los hogares, hasta ahora sacro espacio a salvo de las macrooperaciones mundiales externas. Como una plantilla vacía dispuesta a acoger dentro de sí cualquier ámbito, los mismos mecanismos de miedo y adivinación son aplicados a la creación de la opinión política, o al empleo que el ciudadano debe dar a su tiempo libre.

Ambas operaciones –la prevención de accidentes y la adivinación de los gustos–, tienen en común la predicción de *eventos sin ciencia* que las sustente, situándose así en el imaginario del sujeto como una verdadera magia que requerirá su correspondiente fe para ser sustentada. En cierto modo, tiene sentido tal funcionamiento cuasi mágico, y lo tiene debido al rastro que deja esta nueva clase de identidad; toda predicción se fundamenta en el estudio de una trayectoria previa, en un *histórico* de eventos. Tanto en la bolsa como en la meteorología o en los resultados académicos de un estudiante *–progresa adecuadamente–*, no importa si en un momento exacto llueve o hace sol, en sí mismo, tal dato no dice nada de su comportamiento; lo que importa es la *tendencia*, hacia dónde se dirige el sistema, y esto sólo puede saberse estudiando la curva que este describe, de dónde viene, para saber adónde va, aunque eventualmente sea una curva sujeta a trayectorias extremadamente complejas, como por ejemplo al *caos determinista*, clásico momento en el que el sujeto se ve incapaz de entender qué está ocurriendo y, falazmente, lo atribuye a una suerte de divinidad o magia. En cierto modo, la *identidad estadística oculta* funciona como fuerza generadora de toda clase de eventos que nos afectan, aunque vengan de lugares que no vemos –del lado no visible de la Red–; por ello, el sujeto

los percibe como una suerte de magia. La *identidad estadística oculta* vendría, así, a constituir una ingeniería financiera llevada no sólo al dinero sino a la propia identidad del individuo convertida en dato que, como el dinero virtual, es un ente ubicuo e intercambiable, mágico a efectos prácticos.

La piel de oso que, milenios atrás, el primitivo vistió para simular ser un oso está ahí, sigue ahí, ante nosotros, ha cambiado de forma pero no de tarea. Cada cual, con sus potencialmente infinitos yoes estadísticos, a fin de conseguir un objetivo que no controla, es disfrazado por una constelación de robots en la Red. La diferencia es que, en el caso de la identidad estadística, nosotros no elegimos el disfraz, no elegimos la táctica ni la presa; la Red y sus procesos algorítmicos los elige por nosotros.

2.9. LO REAL Y LO IMAGINARIO

Nos preguntamos ahora qué es lo *real* y qué es lo *imaginario*, cuál es el estatuto de verosimilitud ostentado por cada una de esas dos potencias que, combinadas entre sí, dan lugar a eso que llamamos la *realidad*. Para ello, damos cuenta de la existencia de la *noosfera*, término que ha sido asociado a muchos movimientos, tanto sociales como espirituales (del cosmismo ruso al *new age* californiano), pero que aquí lo usamos en su forma literal, a saber, el espacio en el que el ser humano vierte toda la información bien fechada, así como los mitos, creencias, mensajes e ideas que produce. Eso, naturalmente, incluye el mundo analógico y el mundo digital, así como esa combinación de ambos a la que llamamos *mundo postdigital*. También, como es lógico, contiene nuestras relaciones con la biosfera –vida animal y vegetal–, y con la geosfera –vida inanimada–. La noosfera se conceptualiza entonces como un contenedor sin dimensiones prefijadas, va creciendo a medida que se va llenando. Se trata de un fenómeno de geometría esférica y puramente expansiva. Y crece por dos motivos: el primero, porque la especie humana es una máquina de generar mitos, datos, religiones y conocimiento; el segundo motivo –el que aquí más nos interesa–, radica en que todo lo que es vertido a la noosfera *regresa para interactuar con nosotros*, de modo que se trata de un bucle autocatalítico, actúa por retroalimentación, por *feedback*. No se trata de un mero cajón o archivo sino de una suerte de organismo.

En el ámbito de los datos a secas, de la información factual, es fácil ver que lo que vamos generando regresa a nosotros, actúa en nosotros de vuelta para modificar nuestras vidas; de hecho, lo que simple y llanamente llamamos *educación* no es otra cosa que tal, retroalimentación, tal *feedback*. Pero en casos que poco tienen que ver con lo factual o lo productivo, casos que atañen al mundo de lo no directamente observable, también ocurre tal retroalimentación, interacción creativa de ida y vuelta. Pensemos en el caso de una divinidad. Una vez esa divinidad es creada y vertida a la noosfera, no actuará sólo sobre sus fieles y sobre aquellos a quienes tal dios da órdenes, sino que, en una suerte de red de influencias sociales, lo hará, en mayor o menor medida, sobre todos y cada uno de los humanos, que reaccionarán ante ese dios de un modo u otro, según sus propias culturas se hallen relacionadas con las leyes prescritas por aquella divinidad. Esto crea una reacción compleja llamada a modificar no sólo a los fieles, sino a la población mundial al completo, así como a la divinidad misma, que, consecuentemente, irá mutando de forma, de representación iconográfica y de catálogo de milagros disponibles según los humanos vayan socialmente cambiando con ella, proceso en el que la divinidad, siendo ya otra en muchos aspectos, enviará otra clase de mandatos adaptados al tiempo histórico en curso, y así continuará, en un ciclo de retroalimentación que irá aumentando la noosfera.

Esa idea de un dios –que podemos ahora intercambiar por una ideología cualquiera, una política o una economía de mercado– se apodera, pues, de nosotros, *nos da caza*, se disfraza de nosotros, apareciendo entonces una fuerza imparable por la que algunos llegarán a matar –las cruzadas cristianas, la Inquisición, el gulag, el Holocausto, el ISIS, la actual explotación de países empobrecidos, etcétera–, y por las que otros se dejarán matar –la mártir Juana de Arco en su hoguera, el vegano que maltrata su cuerpo en pos de una idea acientífica, el bróker que se arruina apostándolo todo a la libidinal pasión de la ganancia, el ecoactivista que, en una pequeña balsa, arriesga su vida al dejarse embestir por un barco ballenero, etcétera–. En efecto, las ideas, mensajes y mitos que producimos también nos producen a nosotros, incluso producen pulsiones de autodestrucción. Llevado esto al *yo estadístico oculto* –la identidad estadística oculta–, podemos postular que este también tendrá su correspondiente noosfera, pero, en este caso, no visible a nuestros ojos, *imaginaria* para nuestros ojos y no obstante *real*, totalmente real, una suerte

de *subnoosfera* en la que mi yo estadístico, operando aquí y allá, vaga solo y fractalmente troceado, produciéndonos todo el tiempo, del mismo modo en que nosotros lo producimos a él en cada instante, aunque no siempre lo detectemos. Esta es una de las novedades del *capitalismo de tiempo infinitesimal:* el trabajo que, en la invisible dimensión estadística –en la *subnoosfera*–, este lleva a cabo y que sólo es detectable en una dirección y sentido.

El asunto de qué es real y qué es imaginario se pierde en la noche de los tiempos; antropológicamente hablando, se trata de una constante y puede sintetizarse en el hecho de que *el cuerpo humano carece de un dispositivo, método o proceso por el cual diferenciar qué es un dato objetivo y qué es una alucinación*, qué es verdad y qué es mentira, qué cae dentro de lo *real* y qué cae dentro de lo *imaginario*. Lo establecido por Kant en su día al afirmar que nuestro conocimiento del mundo es una proyección de nuestras estructuras cognitivas, y que lo que hay *ahí afuera* no es otra cosa que lo que hay en nuestro cerebro, no sólo sigue vigente sino que se ha visto ampliado y reforzado; de hecho, las neurociencias no han hecho más que demostrarlo. El cerebro es un cofre literalmente cerrado, nada hay más cerrado y al mismo tiempo más virtual que lo que tenemos dentro del cráneo; nuestro sistema cognitivo no ve ni refleja directamente nada de la realidad externa, más bien *traduce* unas sensaciones llegadas a las superficiales terminaciones nerviosas del cuerpo y, con esa traducción, produce imágenes dentro de nosotros, produce *nuestra* imagen del mundo. Una codificación y decodificación que aún no comprendemos del todo, pero sí sabemos que el cerebro no da fe de realidad absoluta alguna, sino que la simula. En cierto modo, se trata de una combinación de datos y procesos fruto de una alucinación pactada, una alucinación socialmente consensuada. Por eso a veces, ante un mismo hecho, unas personas dicen ver una cosa y otras dicen ver otra que se le parece pero que no es exactamente igual. Por eso no existe un mecanismo intrínseco a nosotros que nos diga qué es un dato real y qué una alucinación; nuestra alucinación es tomada como real por el cerebro. Lo hemos dicho: al contrario que las computadoras personales, el cerebro no tiene una tecla *Escape* con la que salir del propio cerebro y observarse desde fuera. Como nota al margen derivada de esto último, postulamos un criterio, una suerte de test para definir qué es y qué no es una Inteligencia Artificial: *un aparato, un humanoide, un ente cualquiera que pueda salirse de sí mismo, que pueda verse a sí mismo*

desde fuera, no parece un buen candidato a ser una Inteligencia Artificial equivalente a la humana. No poder escapar del propio cerebro para verse desde fuera y sin embargo ser conscientes de ello e intentarlo por todos los medios, ese acto fallido y, no obstante, pulsional, es lo que, por otro lado, garantiza la dimensión simbólica, el lenguaje metafórico con el que componemos la realidad, nutrida de lo real y de lo imaginario. Esto conduce a la fundación misma de lo social, de la sociedad misma, porque concluimos que el único criterio que le puede asegurar al individuo qué es real y qué es imaginario es un criterio extrínseco a su cuerpo, algo que ha de venir necesariamente dado por los demás humanos, por la opinión de los demás, pero no la simple opinión sino la opinión-suma, mejor dicho, la opinión sujeta a la media estadística de las opiniones, veredicto por el cual los sujetos convenimos que eso es una mesa y no un conejo, veredicto por el cual llegamos al pacto de que habitamos una misma sociedad.

La forma más ancestral de discriminar qué es real y qué imaginario la constituyen las religiones, compleja colección de recetas que cumplen la función de establecer criterios de verdad/mentira, inclusión/exclusión. En épocas posteriores a la hegemonía social de los sistemas religiosos, el acto de *dar fe* fue ampliado a la legalidad, vehiculada por el registro escrito: el notario *da fe* de los hechos ocurridos. En los últimos ciento cincuenta años, tal fiabilidad ha virado hacia la tecnología. La fotografía y, más recientemente, la fotografía en movimiento –vídeo, cine– se han usado como intentos de presentar fuertes criterios de verdad, pero no tardamos en descubrir algo decepcionante, algo que ya estaba en el principio de uso de toda herramienta manual y de todo dispositivo tecnológico, y que antes hemos apuntado: cuanto más fielmente puede un medio atestiguar qué es verdad y qué no es verdad, también más sofisticadamente puede usarse ese medio para construir una ilusión o una mentira. Es como si lo que se ganase por un lado se perdiera en la misma medida por un sumidero. La fotografía, fabuloso instrumento para demostrar que aquella luz en el cielo es un cometa y no un ovni, al mismo tiempo es eficacísima como método de prueba de que realmente sí es un ovni. Lo mismo ocurrirá con el vídeo. Pensemos en las cámaras de seguridad, en las que la imagen de dos personas que se saludan en la calle con un abrazo puede ser fácilmente interpretada como una riña o agresión. Por no hablar de las recientes ediciones de vídeo que, digitalmente, sustraen o añaden realidades en la pantalla a su antojo. Lo mostrado por una pantalla de videovigilancia

siempre nos parece sórdido o tendente a lo delictivo debido al medio –la pantalla– y al contexto en el que se enmarca –la videovigilancia–, pero no necesariamente debido a lo que la pantalla muestra, que suelen ser acciones anodinas. Nunca mejor dicho, el medio construye el mensaje. Ni tan siquiera la tecnología, ni rústica ni avanzada, es capaz de discriminar qué es real y qué es imaginario.

2.10. LA REALIDAD DE LO VIRTUAL ESTADÍSTICO

Siguiendo a Kant, pero también a las neurociencias, sabemos entonces que la realidad no es lo externo al sujeto, sino lo que las estructuras cognitivas de ese sujeto traducen a su cerebro, lo que una sociedad consensuará como realidad. Si, por otra parte, existe toda una realidad oculta en la Red, una constelación de robots que, en milésimas de segundo, operan autónomamente con nuestro *yo* fragmentado para construir nuestro *yo oculto*, entonces hay que admitir que esa invisible red generará una realidad propia, su propio Reino, con sus reglas y montañas, con sus leyes y sus ríos, con sus animales y sus identidades humanas, que no son otra cosa que *pseudohumanos* formados por nuestro *yo oculto*, por las *identidades estadísticas ocultas*. De modo que esa red que no vemos actúa como si tuviera su propio *sistema cognitivo*, su propio cerebro, que daría lugar a una determinada realidad distinta a la nuestra, su Reino. Esto, pensémoslo así, es lo más parecido a un alienígena que jamás hayamos visto. En el caso de que esa realidad distinta a la nuestra no tuviera contacto alguno con la realidad detectable en la que nos movemos, no habría problema alguno, los Reinos estarían eternamente separados, no habría relación causal entre ellos y –como dos universos separados por distancias mayores de las que pudiera recorrer la luz–, seríamos sordos, ciegos y mudos respecto al mundo oculto, el cual estaría más allá de nuestro *horizonte de sucesos*. Pero no ocurre así, el ecosistema de datos y sus relaciones con el espacio y el tiempo creados por tal mundo en red –incluso aunque, como así es, sea operado por nuestro yo estadístico oculto–, de algún modo siempre termina por tocar tanto el mundo de la Red visible –el yo estadístico visible– y, por supuesto, el mundo analógico –el yo convencional–. Así las cosas, hay que decir que, para empezar, es necesario ampliar las categorías de espacio y tiempo que,

desde Kant, venimos aplicando como reales a otro tipo de funciones y realidades, manadas de ese *cerebro autónomo* que es la Red no visible, al que hemos donado toda clase de datos y potencialidades que lo han configurado como independiente a efectos prácticos. Es como si, de tanto adiestrar a una mascota tecnológica, esta finalmente se hubiera hecho humana.

Todo esto conduce a lo que queríamos tratar: la *virtualidad* intrínseca que hay en la Red. Hablamos mucho de la realidad virtual; en los últimos treinta años esa área de la tecnología y del conocimiento ha suscitado debates de toda clase, pero lo relevante para nosotros será preguntarnos no por la realidad virtual sino por *la realidad de lo virtual*: qué estatuto de realidad tiene la virtualidad, hasta qué punto la virtualidad es creíble y, en caso de serlo, cuánto es de creíble y dónde deja de ser verdadera o falsa. Demos un breve rodeo. Tal como hemos dicho, podemos convenir que eso que habitualmente llamamos la *realidad* es la combinación de dos aspectos que, como sociedad y como especie, nos constituyen: lo *real* y lo *imaginario*. La historia de la humanidad es la de estos dos aspectos –verdaderos mundos– que, entrelazados e inseparables, van de la mano. Las pinturas de las cavernas eran representaciones reales, muy reales, de animales potencialmente cazables y de las tácticas empleadas a tal fin, pero también cumplían la función de rito, de ensayo o preparación para la caza, de mágica protección ante las posibles adversidades. Esto indica que lo que hoy llamamos *arte* ha estado desde siempre *atrapado* por su uso empírico y tecnológico, al mismo tiempo que por su uso mágico y simbólico. Esto le ocurre también al lenguaje: utilizado para la factualidad comunicativa, nunca ha podido separarse de su uso para narrar mitos, cuentos, fantasías. Es ahora cuando podemos afirmar que todo hecho técnico –*real*– indefectiblemente será, tarde o temprano, captado por el orden de lo *imaginario*. De modo que la realidad final de un evento vendrá dada por el entrelazamiento de esa parte real y de esa otra imaginaria. En lo que se refiere a la llamada *realidad virtual*, se cierra un perfecto círculo en tanto en cuanto en ella todo lo imaginario es captado para, a través de una tecnología de visor, gafas *ad hoc* u otro aparataje, ser reproducido ante nosotros como real. Pero notemos que, simultáneamente, opera el camino inverso: en la realidad virtual, todo lo real puede ser reconducido como imaginario, al punto de confundirse en una misma cosa experimentada. Volar con gafas virtuales representa el punto extremo, el sueño realizado de aquella pulsión

de fuga de la realidad que de niños nos llevaba a montarnos en la montaña rusa de la feria para sentir nuestro cuerpo *fugarse* de la rueda, abrir una tangente a lo real del girar de la rueda. En muchas tradiciones culturales se da credibilidad a una metamorfosis que consiste en que, cuando un miembro de la comunidad muere, renace como un ente nuevo, que podrá ser humano, animal, planta u objeto, y que por lo tanto, podrá adoptar cualquier forma. La magia no es otra cosa que la creencia en que eso pueda ocurrir en vida, que, mediante alguna clase de embrujo, el humano elegido pueda transformarse en *otra cosa*. No deja de sorprendernos descubrir que la realidad virtual consiste en poner en práctica tan ancestral creencia: a través de una particular tecnología, generar clones de cada humano disponible, que podrán operar y vagar por el nuevo espacio, adoptando, a su vez, nuevas identidades. La otredad imaginaria hecha real.

Hemos llegado hasta aquí para poder decir que la *identidad estadística oculta* puede, entonces, interpretarse como una realidad virtual. Es más, la legítima realidad virtual es, precisamente, la *identidad estadística oculta.* Y ahí radicaba la respuesta a la pregunta inicial, ¿cuál es *la realidad de lo virtual*? No se hallaba en los fantásticos e imposibles mundos que, ataviados con unas gafas, podemos conscientemente explorar, sino en ese otro espacio no visible que hay en la Red, construido por nuestros yoes de datos y metadatos. Si no fuera porque no creemos en planes preconcebidos, si no fuera porque aquí no somos creacionistas sino evolucionistas, si no fuera porque no somos newtonianos sino *irreversiblemente termodinámicos*, podríamos decir que toda la historia de la técnica y su magia asociada ha sido la historia del camino para llegar, precisamente, a la perfección de este punto en el que una virtualidad de mí opera por mí sin que, en virtud de su constitutiva invisibilidad, yo tenga cargo de conciencia ni aparente responsabilidad sobre esos actos. De modo que *eso que, respecto a mi percepción, es imaginario –mi yo estadístico oculto–, en algún lugar está siendo real –opera cambios, produce objetos y procesos materiales–*. Una vez captado como herramienta por el capital, esto representa el estado más avanzado del capitalismo monetario, un capitalismo que, lejos de hallarse en vías de extinción, no parece haber hecho más que empezar como *capitalismo de tiempo infinitesimal*, consistente en las categorías kantianas de espacio y tiempo llevadas a un ente robótico autónomo que, de un modo no visible por el consumidor, por el votante o simplemente por el ciudadano, opera en la Red.

2.11. PROLONGACIONES

No pasemos por alto que lo que hemos llamado la *nueva oralidad*, esa que, disfrazada de registro escrito en las redes sociales, se ha inoculado en nuestros criterios de verdadero/falso, así como la existencia de una *identidad estadística* –ya sea esta *observable* u *oculta*–, son posibles únicamente gracias a que, de algún modo, el humano ha ampliado –ha *prolongado*– sus habilidades para generar dobles, triples, cuádruples, quíntuples o n-tuplas de sí mismo, y toda *prolongación* de una habilidad ha de darse en un *medio*, un *entorno* en el que las cosas puedan ocurrir. En el libro de irónico título *El medio es el masaje* –sí, *masaje*, no *mensaje*–, escrito por Marshall McLuhan en colaboración con el diseñador Quentin Fiore, se dice: «Todos los *medios* son prolongaciones de alguna facultad humana», una idea sencilla sólo en apariencia pues, a su vez, tendrá dilatadas prolongaciones. La rueda es una prolongación del pie, el libro es una prolongación del ojo, la ropa es una prolongación de la piel, el circuito eléctrico es una prolongación del sistema nervioso. Los *medios* así entendidos son, entonces, *entornos*, contextos, que provocan cambios en las relaciones que el individuo establece con el resto de los humanos y con los objetos que los rodean, y por lo tanto, modifican la concepción y experiencia que tenemos del espacio, del tiempo y del conjunto de intercambios materiales y emocionales que en esas coordenadas se dan.

De entre todos los medios a nuestro alcance, el *medio* Red no es nuestra identidad pero sí contiene su prolongación troceada –la *identidad estadística visible* y la *identidad estadística oculta*–. Pero ¿cómo podemos percibir las consecuencias y acciones de la identidad oculta? No es posible. No hay manera de experimentar tales variaciones de nuestra identidad de un modo inmediato y directo –por algo es oculta– pero sí podemos imaginarlas. A escala individual, esto se traduce en la sensación, según casos, de esperanza o amenaza de tal identidad que no vemos. Naturalmente, sus efectos serán reales y experimentados en algún momento, pero en un futuro, en diferido y a su debido tiempo, y casi siempre sin que podamos identificarlos como tales. En este sentido, podemos decir que entre el instante en el que mi identidad estadística oculta se activa y el instante en que yo percibo tal cambio hay un *retardo*, en ocasiones tan grande que puede incluso que nunca llegue a percibirlo, que me muera sin haber sabido

de tales facetas de mí modificadas. Elias Canetti habló de dos clases de *masas invisibles* que toda comunidad arrastra: la masa de muertos que dejamos y que, de alguna manera, siguen presentes y con nosotros, y la masa de los humanos futuros, aquellos que aún no han llegado y para los que los pueblos acostumbran a preparar un legado digno. Ahora, a esas dos masas invisibles enunciadas por Canetti en la segunda mitad del siglo XX hay que sumarles la masa compuesta por la legión de nuestros *yoes estadísticos*.

Y el cerebro es consciente de todo este proceso, hemos evolucionado como especie ya lo suficiente como para saberlo, lo cual nos conduce a la euforia a veces, a la ansiedad otras, y, en cualquier caso, a ser la sociedad más medicada que jamás haya existido. Aunque hay que ser conscientes de que la medicalización misma y, en general, la actual patologización de la práctica totalidad de los ámbitos cotidianos se halla, a su vez, sujeta a los intereses del mercado y a la inducción de dolencias que, en otro momento histórico, hubieran sido interpretadas simplemente como congénitas al vivir, no es menos cierto que la fragmentación del yo más o menos nuclear en un *yo estadístico* da lugar a todo un territorio de ansiedad y medicalización antes impensable.

Esto indica que el *medio* –en este caso, la Red–, no es un mero soporte sino un *espacio sustrato* del que ha emergido algo nuevo, algo que antes no existía: ha inventado en la identidad del individuo una *prolongación* tal –tanto en su dimensión agigantada como en el número de novedades, que, a efectos prácticos, es la infinita combinación de los datos– que se ha generado un verdadero *cambio de escala*. Cada humano ha sido amplificado varios órdenes de magnitud, una viralización –no sólo en el espacio sino en la densidad de cada uno de sus puntos– que escapa a lo abarcable por un solo individuo: no puedes internarte en esa selva que, aunque es tuya –aunque eres tú–, crece sin alcance en ese otro lado y, en caso de poder mínimamente recorrerla, te darías cuenta de que no hay allí nadie a quien pedir cuentas, se trata de un paisaje en apariencia vacío de responsabilidades. En una ocasión me dio por emprender la ociosa actividad de coger una copia de la película *El resplandor* y, con mucha paciencia, borrar digitalmente todos sus personajes. Verla luego al completo arroja una sensación de tierra limitada y, no obstante, infinita, como si los personajes estuvieran todavía ahí pero distantes, a tal punto que fueran inalcanzables a la vista, protagonistas convertidos en una suerte de estrellas tan lejanas que

su luz ya no nos alcanzase, como si estuviesen virtualmente muertas. Algo así debe de ocurrirle a quien se adentre en la Red en busca de todos los trozos de su identidad; puede que encuentre alguno de esos pedazos, pero a nadie con quien dialogar acerca de la totalidad del perfectísimo crimen cometido –verdadero *Crimen perfecto*, este sí–. La cuantitativa fragmentación de cada uno de nosotros ha dado lugar, por ello, a un salto *cualitativo*, exacta expresión de un fenómeno antes no conocido. En sentido estricto, se trata de un fenómeno *emergente*, emergente en la acepción que se le da a esa palabra en las contemporáneas teorías de los sistemas complejos. Una *emersión* que tiene que ver con la percepción que tenemos acerca de los diferentes hábitats en los que nos movemos, y que condiciona la manera en que nos fugamos de nuestros propios entornos y en que esos entornos también escapan de nosotros. Como si el humano fuera un ente que siempre anduviese *a la fuga de todo*, y ahora, especialmente, a la fuga de la ansiedad y la depresión que le produce saberse troceado y operando en un espacio que ni puede ver ni reconoce como suyo.

Pero quizá no deberíamos escandalizarnos. Si es cierto que todas las cosas, todos los seres vivos y todos los sistemas, por el mero hecho de evolucionar, están en movimiento, están de viaje, están en fuga y sujetos a *aceleraciones*, ¿por qué no iba a hacerlo también nuestra identidad?, ¿por qué nuestra identidad no iba a estar a la fuga de nosotros mismos? Bien, tal cosa es lo que ha ocurrido, y si ese viaje/fuga es lo suficientemente largo, puede ocurrir que haya un punto singular, un punto de no retorno a partir del cual paguemos el precio de dejar de ver una parte de cuanto nos rodea, dejar de ver una parte de nuestra identidad, y alcancemos otros espacios y hábitats a través de la *identidad estadística oculta*. Detengámonos un momento en el concepto de *punto de no retorno*.

2.12. PUNTO DE NO RETORNO (1)

¿Qué ve de nosotros una hormiga?, ¿de qué modo percibe la perturbación provocada por un humano que se le acerca? Y cuando no nos acercamos, ¿sabe la hormiga de nuestra existencia? La hormiga es una individualidad animal unida a nosotros por alguna débil dimensión –quizá el calor o el tacto–, y absolutamente separada de lo que entendemos por lo humano. El problema aparece cuando nos percatamos de que tal separación es mutua,

funciona en ambos sentidos; nada sabe la hormiga de nosotros en la misma medida en que nosotros nada sabemos de ella. La comunicación hormiga-humano es imposible, estamos en diferentes escalas, habitamos diferentes órdenes d*e magnitud* sensorial. En mayor o menor grado, ocurre lo mismo con cualquier ser viviente no humano.

«El animal tiene memoria, pero ningún recuerdo», afirmó Heymann Steinthal. Por su parte, el fisiólogo alemán Jakob von Uexküll afirma que cada especie animal se halla inmersa en un campo de signos y señales invisibles a nuestros sentidos, señalizaciones del espacio y del tiempo que son su propio universo. A esos signos Uexküll los llama *portadores de significado*, y son estos los únicos acontecimientos que el animal puede *ver*. Un bosque no es un entorno objetivamente determinado para todos por igual: el leñador ve un bosque y el agricultor ve otro bosque, el humano urbano ve un bosque y la araña ve otro bosque, el oso ve un bosque y la garrapata ve otro bosque; malezas distintas todas. Tales visiones y experiencias de bosques son intransferibles de un modo completo, en cada uno de esos distintos espacios hay unos *portadores de significado* que determinan cada una de las realidades correspondientes a las distintas sociedades humanas o animales. Así, la principal tarea del investigador cuando observa a un animal no es verlo con los ojos de un humano sino intentar reconocer qué *portadores de significado* asisten a ese animal. Dice Uexküll:

> Ese salteador de caminos al que llamamos *garrapata* es completamente ciego y sordo, sólo el olfato le permite percibir la cercanía de su presa. El olor del ácido butírico, que emana de los folículos sebáceos de todos los mamíferos, actúa sobre la garrapata como una señal que la impulsa a abandonar su posición y a dejarse caer ciegamente en la dirección del olor, que es la dirección de la presa. Si la buena suerte le hace caer sobre un animal de sangre caliente, ha logrado su objetivo, ya no tiene más que, con el sentido del tacto, encontrar un sitio que esté lo más despejado posible de pelos, y hundir su cabeza en el tejido cutáneo del animal. Ahora ya puede chupar lentamente su sangre.

Desde nuestra perspectiva humana podríamos pensar que la garrapata se ve atraída por el sabor de la sangre, o incluso que nos ve con sus ojos, nos identifica, nos reconoce y se lanza sobre nosotros, pero no es así. Según numerosos experimentos, la garrapata carece por completo del sentido del

gusto, sencillamente absorbe ávidamente cualquier líquido que tenga la temperatura justa, los 37 grados de la sangre de los mamíferos. De modo que los *portadores de significado* para el mundo-garrapata son: 1) el olor del ácido butírico contenido en el sudor de los mamíferos; 2) la temperatura de 37 grados correspondiente a la sangre de los mamíferos, y 3) la tipología de la piel propia de los mamíferos, provista en general de pelos e irrigada por vasos sanguíneos. La garrapata no es ese insecto que vemos, la garrapata es una *relación* de estímulos, no vive más que dentro de ellos y para ellos. Eso es lo que conforma el mapa, la topografía y la topología vital de la garrapata.

Esto guarda relación con el viaje vital al que estamos sometidos todos los humanos y con nuestra posibilidad de alcanzar un *punto de no retorno* que nos lleve a otro lugar; lo que diferencia al animal del humano es que aquel no posee un punto de no retorno, y si lo posee es para, acto seguido, extinguirse como especie. Ni los pájaros ni las garrapatas están siempre escapando de sus lugares, ni viajando hacia configuraciones que les son ajenas, ni hacia hábitats completamente extraños a sus fisiologías, y si lo hacen, es pasiva e involuntariamente, conminados por la evolución natural que asiste a todo ente viviente, o por la provocada por las modificaciones de sus entornos vitales que llevamos a cabo los humanos mediante la industria. Esto provoca que, entre los animales y el mundo, exista una permanente *armonización*: el animal siempre está en sintonía con el mundo, no puede no estarlo –del mismo modo que la relación sexual de los animales es perfecta y carece de fisuras porque no tienen lenguaje–, y esto indica que *animal y mundo son la misma cosa, son idénticos*, y cuando dejan de ser idénticos, en vez de modificar ese mundo, el animal o bien se adapta a él o sencillamente desaparece. Por el contrario, cuando deja de existir una armonización entre el mundo y el humano, este no se extingue, sino que, a través de alguna clase de lenguaje, *inventa* otro lugar, modifica el entorno, crea un hábitat, algo que antes no existía. *El humano crea la realidad en función de su congénita no armonización respecto al mundo*. Es por esto por lo que el humano no es el mundo, no coincide plenamente con el mundo, va siempre un paso por delante de él, unos segundos adelantado.

De ese resultado se deriva que el animal nunca construye monstruos, todo lo que acomete y todo en lo que el propio animal se transforma es subsumido inmediatamente por un orden de equilibrio de relaciones físicas y biológicas que lo armonizan con el medio, y, en caso de que la evolución

de una especie no consiga tal equilibrio y consecuentemente se extinga, esa desaparición pronto será reequilibrada por una nueva configuración de ecológicas relaciones en red. El humano, además de la evolución natural que asiste a los animales, posee otra evolución mucho más dimensionada, la evolución cultural, contenida en la noosfera, y es la que acelera y decelera –y por lo tanto muta– todas las cosas que lo afectan. De ahí que estemos siempre inventando entornos, de ahí que, lejos de buscar la armonización, persigamos el constante desequilibrio –un finisterre que nunca llega, el advenimiento de un mesías que nunca es definitivo, la catástrofe que siempre es la penúltima–, alcanzar medioambientes en los que ensayar nuevos lenguajes. Como ya ocurría con la relación sexual, lo que da la llave de esta diferencia radical entre el mundo evolutivo animal –cerrado–, y el humano –abierto–, es que el animal no tiene lenguaje –y si lo tiene, es tan perfecto que no puede hablarse de lenguaje complejo– y, por el contrario, el humano sí tiene esa herramienta, imperfecta y dotada del mecanismo de lo simbólico y la metáfora, y por ello generadora de nuevos sentidos, de monstruos. El animal no genera monstruos porque, ya de entrada, carece del mayor monstruo existente, el lenguaje mismo. Pareciera que nuestra misión fuera entonces buscar los límites de ese lenguaje, salirnos constantemente de nuestro medioambiente, *prolongarnos*, acelerarnos hasta, como los personajes borrados de *El resplandor*, existir, sí, pero siempre en *otro lugar*. Traspasar los *puntos de no retorno*.

2.13. PUNTO DE NO RETORNO (2)

Algunas teorías culturales, políticas y sociales contemporáneas –como el ya varias veces citado aceleracionismo–, a fin de hacer saltar por los aires tanto al *capitalismo monetario* como al *capitalismo de tiempo infinitesimal*, proponen *acelerarlo* en vez de restringirlo. Postulan, para ello, la creación de una sobreabundancia de objetos y transacciones comerciales a tal punto que se rompa la escala natural del sistema económico. El aceleracionismo forma parte de todo un abanico de utopías contemporáneas destinadas en sus programas a acabar con el capitalismo –otras serían el aditivismo y el posthumanismo–, pero no para regresar a un estado original y perdido de lo humano sino para que el humano transite a otro lugar superior, en el que nunca ha estado. Lo que nos interesa aquí es una consecuencia, un efecto

colateral previsto en el propio programa aceleracionista: en ese proceso de sobreabundancia de producción que supuestamente colapsaría al capitalismo, inevitablemente la Inteligencia Artificial debería progresar hacia una perfección tal que las máquinas alcanzarían la así llamada *singularidad tecnológica* o *punto de no retorno* a partir del cual las máquinas creadas no sólo serían *como* humanos sino que se hallarían dotadas de tal virtuosismo que escaparían a nuestra órbita, tomarían una línea de fuga tangente a nuestro hábitat humano. La percepción del mundo que tendrían entonces estas máquinas, así como las tareas que abordasen, serían tales que crearían su propio ecosistema y sociedad, tan diferentes a todo lo humano que nosotros ni tan siquiera podríamos verlos; seríamos, para esa sociedad de máquinas, lo que las hormigas son hoy para nosotros, seríamos las hormigas de ese nuevo mundo de supermáquinas. La idea estructural que subyace en todo ese proceso teórico-utópico es la posibilidad de un salto cuantitativo –fabricar más y más y acelerar los procesos de investigación– que pueda dar lugar a una mutación cualitativa: la aparición del punto de fuga de la Inteligencia Artificial, la *singularidad*.

Por todo lo dicho en páginas anteriores, podemos pensar que ese salto, ese *punto singular* que postula el aceleracionismo, ya ha ocurrido, pero lo ha hecho de un modo muy distinto al previsto por el programa aceleracionista: no a través de un aparataje posthumano derivado del imaginario colectivo, ni tampoco de un programa explícitamente político-social de derribo de los sistemas capitalistas, sino a través de subterráneos sistemas operacionales reales y, tal como ocurre con cualquier evolución naturalmente dada, sin programaciones previas, tomando caminos imprevistos. Porque la inteligencia, si realmente lo es, por su propia definición de *sistema complejo emergente* nunca puede ser preconcebida o programática, ni mucho menos puede ser artificial, porque en el momento en que tal inteligencia se produjera debería abandonar el mundo artificial para tornarse autónoma –irreversible y orgánica–; de ahí que la Inteligencia Artificial, tal como habitualmente es concebida, difícilmente pueda darse propiamente como inteligencia. El lector quizá ya haya adivinado que lo que queremos decir es que la Inteligencia Artificial *realmente existente*, o lo más parecido a una Inteligencia Artificial, no sólo ya ha ocurrido, sino que lo ha hecho de un modo totalmente diferente al programado, de un modo evolucionista, no creacionista, generando así, espontáneamente, un hábitat propio, un ecosistema de termodinámicas e irreversibles causas y efectos

que, como le ocurre a todo lo vivo inteligente, escapan a nuestro control total del mismo modo que la hormiga, la garrapata o el perro también lo hacen. Nos referimos, naturalmente, a la mutación de la *identidad* individual contemporánea. No en vano, la relación que tenemos con nuestras no visibles identidades que circulan por el mundo –por ejemplo, con nuestra *identidad estadística oculta*–, es nula; *de facto*, esa identidad ha *escapado* ya a nosotros, tiene vida e inteligencia propias, apenas nos llega el eco de su voz, su señal en diferido –en términos de las garrapatas de Uexküll, apenas nos llega su *portador de significado*–, y eso, en caso de que nos llegue. Nuestros eventuales yoes tienen, así, su propio sistema de vida, subsociedad y sus mecanismos de reproducción autónomos en la Red a través de breves alianzas algorítmicas de bots, generando así su subnoosfera, procesos cuyo número supera en muchos dígitos a la identidad individual visible. Así las cosas, tales identidades estadísticas *se han fugado*, ellas pueden vernos –nos afectan–, pero, como la hormiga cuando un pie remueve la tierra, tan sólo notamos un ligero temblor cuando nuestra identidad estadística actúa, temblor que ni sabemos a qué corresponde y mucho menos sabemos cuándo acontecerá. Lo gracioso es que ese ente que, troceado y realmente acelerado, se ha fugado de mí, también soy yo, o por lo menos está hecho con trozos de mí y opera como una supuesta identidad mía. Lo que ha ocurrido es que, una vez más, el capitalismo ha deglutido a uno de sus opositores, no eliminándolo sino usándolo como alimento. Ese alimento no es otro que la fuga de la tecnología respecto a los humanos, fuga que, irónicamente, hallándose en el programa teórico de su antagonista, el aceleracionismo, no sólo ha sido conseguida por el *capitalismo de tiempo infinitesimal* sino que lo ha hecho a la manera en que este se ve beneficiado.

Esa fuga de nuestra identidad respecto a nosotros equivale a un aislamiento nuestro. Y así es como, en algún momento de inicios del siglo XXI, perdimos la *intimidad*, intimidad entendida no como un entorno solitario e individual sino como un entorno de no aislamiento, de confianza compartida con otros. Tal pérdida de la intimidad conlleva consecuencias irreversibles en el modo de percibir las emociones. La psique individual entra en una fase pendular en la que la amenaza, lo fantasmático y las sombras de materialidades que nunca se dejan ver hacen su aparición como elemento constitutivo del individuo contemporáneo, así como su opuesto extremo, la euforia sin aparente límite que embarga al que ocasionalmente

se siente pionero de una tierra antes por nadie vista, una tierra oculta –la *identidad estadística oculta*– y, por lo tanto, aún por conquistar. Hay alguien en esa tierra ignota, sí, pero no se deja ver. Respecto a esa tierra, estamos solos. La *forma de la multitud* es ahí tan abstracta que puede decirse que ha desaparecido.

2.14. LA INTIMIDAD. EL TRADUCTOR UNIVERSAL

Lo que habitualmente llamamos intimidad de pareja consiste en percibir los sonidos, olores, texturas, visiones, tics y manías cotidianas de la pareja sin rechazo o repulsión. La *intimidad* es alcanzar un estado de las cosas en el que se da esa invisibilidad en un hábitat compartido. Por eso, la intimidad es un concepto que se presta a confusión, tendemos a pensar que lo íntimo es lo exclusivamente individual, pero no; necesita de lo compartido, del espacio que se crea cuando tenemos una relación privada con otra persona. Lo íntimo nunca es lo solitario; de hecho, es lo contrario a lo solitario. El lenguaje que los amantes crean, que es suyo y sólo suyo, es intimidad. El sistema de signos y guiños que un padre o una madre crea con un hijo es intimidad. Los códigos levantados en la amistad entre pares o en un grupo reducido es intimidad. Se trata de un campo de fuerzas, de un mapa laminado en multicapas para el que, como mínimo, hace falta una persona más aparte de uno mismo. Es una configuración privada, sí, pero simultáneamente relacional. Quien siempre está solo tiene privacidad pero no tiene intimidad, al carecer de alguien con quien compartir tal privacidad; es un cuerpo solo. Desde este punto de vista, cuando un individuo se lanza a la exploración en la Red de los océanos y selvas de datos de sí mismo, cuando se arma de ganas para intentar desbrozar su *identidad estadística oculta* y ve que, en ese otro lado, no hay nadie a quien responsabilizar de tales construcciones –y si eventualmente lo hay es una red de robots abstractos o interesadamente camuflados–, aparece la soledad del individuo, y por lo tanto no puede darse ahí el entorno necesario para que sea concebida alguna suerte de intimidad. Es la soledad absoluta, la carencia de calor y de afectos que sólo pueden emerger entre quienes se reconocen no únicamente como iguales sino como cómplices. Si la topología de la Red crece hasta el punto de desbordarse en nuestra vida analógica, los efectos de

la *identidad estadística oculta* se infiltran en territorios hasta ahora a salvo, los cuales puede terminar por dominar. Esto conduce a la sensación de inseguridad vital del individuo: la pérdida de un hábitat en el que sentirse a salvo de las fuerzas de lo *oculto*.

Hemos hablado páginas atrás del *amor personal* en contraposición al *amor estadístico*. Comprendemos ahora que, en el espacio de la *identidad estadística*, lo que provoca la existencia de tal amor estadístico en detrimento del amor personal es, precisamente, la no existencia de intimidad. El capitalismo actual concibe una única clase de intimidad, la que cada sujeto establece con el mercado por la vía del ocio, asimilado así tal ocio a un ente vivo. Pero mucho antes de esa mutación ejercida por el capital, puede pensarse la intimidad como un especial *escenario*, aquel que hace la función de *traductor* de los afectos mutuos. Yo me considero íntimo tuyo en tanto existe un mediador que traduce mi sentimentalidad en la tuya y, viceversa, la tuya en la mía. Ese mediador que me traduce a mí en ti y a ti en mí es, precisamente, un *tercer cuerpo* creado entre nosotros, al que aquí llamamos *intimidad*. Siempre que hay intimidad emerge ese tercer cuerpo, que es el cuerpo del mediador, del traductor.

La figura del traductor es de mucha más importancia de la que se le suele atribuir. Refirámonos, por ejemplo, a esas voces que llevan tanto tiempo con nosotros que ya ni reparamos en su presencia –a las que llamamos *voces en off*– y que, con voluntarioso didactismo, nos narran documentales de animales, esas voces que dicen cosas como, «la gacela siente celos de su hermana y se aleja», o, «el pájaro, en su huida, se siente aliviado al darse cuenta de lo que podría haberle ocurrido de haber caído en las garras del listísimo zorro». Nos referimos a esas voces que atribuyen a los animales comportamientos y sentimientos humanos –a esto lo llamamos la *disneylización* de la naturaleza–, voces que no sólo presuponen que el animal piensa sino que parecen saber qué está pensando ese pájaro, ese zorro o esa araña en cada momento –a esto lo llamamos *falacia telepática*–, voces que han creado un relato de humanización del animal –a esto lo llamamos *mascotización* del mundo– tan bien construido que ha alcanzado el estatus de verosímil. Si lo pensamos detenidamente, estamos hablando aquí de la figura del traductor, agente clave en la elaboración de cualquier discurso, cuya importancia solemos pasar por alto. Si ustedes han visto tanto cine malo como yo, y si además –también como yo– están convencidos de que del cine malo se aprende tanto o más que del bueno,

habrán notado que, en las películas de exploradores que van a África o en las de vaqueros que se adentran en las tierras de los indios, siempre hay un sujeto, mitad aborigen, mitad occidental –en rigor, es de una raza nunca vista–, que va traduciendo las palabras de los exploradores a los indígenas y viceversa. Este *sujeto mezcla*, en una suerte de premeditada confusión antropológica, suele ir convenientemente maquillado de arquetipos de toda latitud, de tal modo que tanto sirve para mediar en un *western* como para una película de portugueses recién llegados al Amazonas –conocida es aquella recomendación del Manual de Estilo del Hollywood de los años cuarenta: «al rodar *westerns*, empléense indios reales a ser posible, pero si no hay indios disponibles, empléense húngaros maquillados»–. Este sujeto, acaso paródico pero que es el genuino mediador y que, por descontado, habla todas las lenguas aunque nunca se nos aclare cómo ha llegado a aprenderlas, es la esencia misma del traductor, su célula madre, que en nada difiere de la voz en *off* que, en los documentales de animales, nos informa de qué piensan las criaturas de la naturaleza. Traducir no es, pues, más que, mediante metáforas construidas como certezas, poner en contacto una animalidad con otra. De modo que, lejos de ser meros actores secundarios o simples piezas intercambiables, son esos traductores de encuentros entre tribus y son esas voces en *off* que relatan la bucólica vida natural los verdaderos artífices del relato que terminamos por aprehender e interiorizar, y por lo tanto replicar en nuestro entorno. Traducir supone la imposible transformación de un objeto desde un sistema de referencia a otro, de tal manera que, en el texto de destino, algo se conserve del texto original pero, al mismo tiempo, algo nuevo aparezca. Es esa mezcla –esa imposibilidad de traducción perfecta–, la que hace rica una traducción; algo se pierde para que otra cosa, siempre nueva, sea obtenida. Lo que aquí hemos llamado *intimidad* es el particular *traductor* de las emociones, de los acercamientos y alejamientos entre individuos. Lo que en la *identidad estadística* –y en particular en el *amor estadístico*–, hemos perdido es esa intimidad, ese *tercer cuerpo*, ese campo propagador de afectos, acuerdos y desacuerdos que, de forma privada, traduce unas sensibilidades en otras. En la selva de los datos de uno mismo que es el *yo estadístico*, el rostro humano no encuentra ningún otro rostro, ni humano ni no humano, con quien intimar. Y es que el arquetípico problema del humano ha sido la búsqueda de un rostro en los *otros* para poder construir un rostro *propio*. No cuerpos, sino rostros.

2.15. EL ROSTRO HUMANO INDUSTRIALIZADO

En la antigua competencia que se ha librado entre el rostro y el resto del cuerpo para ver quién ostenta el privilegio de abanderar la identidad de una persona, el rostro ha salido ganador. Y con razón. Aunque es cierto que *persona* significa en latín *máscara* –que en el teatro griego cubría los rostros de los actores, es decir, construcción de una identidad de personajes en una ficción–, no es menos cierto que hemos adoptado el rostro como lo realmente indicativo de la individualidad de una persona, la verdadera e infalible prueba de la identidad individual. Incluso las recientes técnicas digitales de simulación de cualquier rostro y los millones de euros y de kilojulios de energía empleados en conseguirlo no hacen sino reforzar tal superioridad del rostro frente a lo que podemos llamar, sencillamente, el cuerpo. No en vano, las fotografías de pasaportes y demás cédulas expedidas por las autoridades cercan y atrapan únicamente una parte del individuo, su cara, con especial atención a los ojos. Cualquiera puede entrar en un organismo público con la totalidad del cuerpo tapado, pero nunca con los ojos velados por paños u oscuras gafas de sol. La costumbre en la prensa gráfica de poner una franja oscura sobre los ojos de los niños fotografiados preserva la identidad al mismo tiempo que humilla su condición humana; taparle los ojos a alguien es fulminar de un plumazo su inalienabilidad como ser único, restarle sus identidades sentimental y administrativa. La uniformización en la vestimenta, el corte de pelo y demás signos externos que las sectas, los ejércitos o las diferentes órdenes religiosas efectúan en los cuerpos de sus recién captados no tienen otro propósito que nivelar las identidades, hacerlas todas una misma cosa, llevarlas a sólo *una*, y si no uniformizan los rostros mismos es porque no pueden.

El problema de dar forma a la masa –problema que, lo hemos dicho, es lo que es la política misma–, resulta irrepresentable por cuanto la masa, por definición, no tiene forma; el único modo de dar forma a la masa es efectuando la abstracción matemática que es contar, contabilizar. Contabilizar cuerpos, no rostros, porque el rostro es incontable, cada rostro es infinito, lleva dentro una historia personal y colectiva que invalida toda uniformización.

Utopías monoteístas como el comunismo o el fascismo de la primera mitad del siglo XX han hecho hincapié en el cuerpo del trabajador, en su

transformación muscular, en su deformación y derrota a causa de vender por nada su fuerza de trabajo en beneficio de la plusvalía del patrón; o todo lo contrario, el cuerpo del trabajador como pieza de fuerza que llevará a la patria y por tanto a la raza a un estado superior; de cualquier modo, en ellas, toda política parte del cuerpo y vuelve al cuerpo. Nosotros creemos que, desde un punto de vista contemporáneo, es el *rostro* el lugar donde mejor quedan marcados los procesos económicos, sociales, políticos, familiares e íntimos que convierten a cualquier individuo en un ente social y asalariado. Los trabajos tendrán su correspondiente *traducción* en el rostro del propio sujeto. Es por eso por lo que, cuando hablamos de los diferentes hábitats en los que se desarrollan los humanos contemporáneos, en lugar de *cuerpo* podemos decir *rostro* con la seguridad de que la imagen es ajustada. Los hábitats de los rostros son muchos pero se pueden agrupar en dos, más o menos homogéneos: el hábitat del trabajo y el hábitat doméstico. El primero es el propio del *rostro industrializado*, que acumula capas de marcas resultantes de su paso por el trabajo remunerado; el segundo es el *rostro doméstico*, que hace lo propio pero respecto al trabajo no remunerado de la vivienda y del ocio. Pero si el rostro es la identidad del individuo, podemos dar un paso más y hablar entonces de, respectivamente, la *identidad del rostro humano industrializado*, y la *identidad del rostro humano doméstico*, cada una de ellas asociada a dinámicas y cambios según las sociedades y las épocas en las que las dos clases de rostro se ven inmersas.

Porque el rostro humano posee múltiples dimensiones, desplegadas en sus diferentes relaciones con el entorno. De entrada, y con independencia de la época histórica en la que un rostro particular habite, los rostros pueden aglutinarse en otras dos categorías que hacen referencia exclusivamente a su interacción con el mundo:

1) El rostro humano como espacio de confrontación dialéctica: el rostro quiere decir algo, quiere expresar algo, pero lo que está *ahí afuera*, lo que está más allá de él, se le opone. Históricamente, esta es la idea de rostro consustancial al teatro, a la biología en cuanto evolución por choques violentos, o a las conquistas sociales.

2) El rostro humano como espacio armónico: las expresiones del rostro se hallan en consonancia con el mundo, que no se le opone sino que coadyuva para llegar a resultados de equilibrio. También esta idea se rastrea en múltiples lugares: de la armonía pitagórica a los modos de pensamiento orientalistas, de los sistemas de organización democrática a la pantalla de

un *smartphone*, pantalla que, indudablemente, es el imposible resultado de hacer de la información un rostro asible; de hecho, un *smartphone* es una suerte de rostro abstracto y manipulable entre nuestras manos.

Pero si hablamos de su particular convivencia con los modos de producción de bienes de consumo, el rostro humano se ve escindido en dos imágenes divergentes que son, precisamente, las antes citadas: *rostro humano industrializado* y *rostro humano doméstico*, cada cual sujeto a sus evoluciones e intrahistorias recientes. Son esas dos clases de rostro las que aquí nos interesan.

Rostro humano industrializado: a mediados del siglo XIX, el rostro humano comenzó a desplazarse de la artesanía a la manufactura, o, en otras palabras, de una producción basada en los oficios domésticos a una producción propia de las industrias. Hacia mitad del siglo XIX, la industrialización del rostro humano era ya un hecho. El resultado de esa transición fue la descentralización de los rostros humanos, al desplazarse estos de los centros rurales a las ciudades. Hubo revoluciones significativas durante ese periodo, que afectaron en gran medida a la condición del rostro humano en términos de trabajo. La estandarización del tiempo (o el Tiempo Estándar Mundial) fue introducida en 1883 por la industria del ferrocarril para sincronizar los relojes de las diferentes rutas por las que se desplazaran los rostros humanos, que de pronto requerían una exactitud no sólo espacial sino temporal. En segundo lugar, y durante el mismo año, Frederick W. Taylor dio a conocer su plan para sistematizar el trabajo asociado a la producción en masa; con ello se establece una nueva relación entre el rostro humano y la máquina, que por un proceso homeostático básico tenderán a igualarse, a hacerse similares. Estos dos sucesos transformarán de manera drástica el concepto –y también la forma– del rostro humano: del rostro humano artesanal, más bien redondo, cuyo trabajo y negocio eran dictados por las estaciones y los relojes climáticos, se pasa al rostro humano industrializado, lleno de puntas y vectorizado, y cuyo reloj interno se sincroniza para acoplarse a la jornada laboral. A medida que el papel del rostro humano se va especializando en las diferentes producciones industriales, y la velocidad de producción aumenta exponencialmente, también exponencialmente el rostro humano empieza a necesitar combustible extra, a fin de mantener el rendimiento productivo. Es entonces cuando aparece la necesidad del descanso, la *pausa* de quince minutos para la comida en el trabajo, y con ello surge un nuevo mercado. Los rostros

humanos industrializados necesitan un lugar donde comer de manera rápida, a buen precio, y deberán poder llegar a tal lugar de avituallamiento a pie desde su puesto de trabajo. Así, del carro de caballos que a mediados del siglo XIX distribuía alimentos de fábrica en fábrica –y por un método de perfeccionamiento que no excluye como programa el *glamour* de la automatización y la robótica– se llega a la actual máquina expendedora de bebidas y bollería industrial, el *automat*, de la que los rostros humanos industrializados pueden extraer, a cualquier hora y a su antojo, cuanta comida y refrescos deseen. Se trata de una optimización de las relaciones –de los enlaces– entre el *rostro humano servidor y* el *rostro humano servido* –ambos, expresión de un común y primigenio *rostro humano industrializado*–. Es aquí, en este nuevo entorno de trabajo, donde los rostros se van subdividiendo, especializándose en subconjuntos y, tal como hemos señalado páginas atrás, fragmentándose, del mismo modo que las opiniones salidas de las bocas de los rostros se van también especializando, tomando su identidad única, expresada en el voto democrático.

Pero entre aquel carro tirado por caballos y la máquina expendedora a la cual un programa de sonido hace hablar con voz humana, hay un gran espacio intermedio, de por lo menos cien años. Es en ese espacio intermedio en el que la industria condesciende a diversas peticiones requeridas por los rostros humanos masculinos –antes un poco más asexuados a estos efectos–, como, por ejemplo, la incorporación de escupideras junto a cada taburete del local donde se sirve la comida, o el simple hecho de servir cerveza en vez de refrescos. En los años veinte del siglo XX, el negocio de las comidas de las pausas de veinte minutos en el trabajo se da cuenta de que no atrae a suficiente masa de rostros humanos industrializados femeninos, los cuales comenzaban a ser fundamentales como fuerza de trabajo en cadena. El rostro humano industrializado femenino va al trabajo pero no se aprovecha del esparcimiento, no se siente cómodo en los espacios habilitados para las pausas del trabajo. Una vez efectuadas encuestas, en las que el rostro femenino industrializado se hace, así, isomorfo a la estadística y –como otrora el rostro masculino– adopta sus campanas de Gauss y sus medias aritméticas para no abandonarlas ya nunca más, tras esas encuestas, decimos, se da a conocer el motivo de tal malestar: dice no sentirse cómodo sentado en un taburete pensado únicamente para el rostro humano industrializado masculino. Las fábricas incorporan mejoras a tales efectos; por ejemplo, un reposapiés en el que encajar el zapato

femenino, un respaldo o simplemente un gancho donde colgar la chaqueta y el bolso. De modo que la historia de la evolución de la producción en cadena le debe mucho a una subhistoria que podemos cifrar en unas cuantas botellas de cerveza, unos pocos respaldos en los taburetes, escupideras y barras de metal en las que colgar un bolso. Una inversión en apariencia barata. Nos damos cuenta de la importancia del diseño del entorno como verdadero modelador del rostro del trabajador y de la trabajadora. Una pulsión ergonómico-productiva que ejemplifica una de las fases más explícitas de la así llamada *biopolítica* aplicada a la industria.

2.16. EL ROSTRO HUMANO DOMÉSTICO

Paralelamente a todo ese proceso de concreción numérica, ordenada y salarial sufrido por el *rostro humano industrializado*, el *rostro humano doméstico* va adquiriendo formas –por pasivas, a veces, y por no remuneradas, otras– cada vez más abstractas. Se trata de un rostro completamente olvidado en toda esa época industrial, un rostro al que habitualmente en su casa, solo y separado de las funciones industrializadas, para ser alguien, para ganar una identidad, únicamente le queda el recurso del consumo masivo, actividad por definición ambigua y de siluetas romas –actividad no especializada– y cuya meta última es construirse un rostro a través del mercado, es decir, de la fetichización de los objetos producidos por otros. El rostro humano doméstico, durante el siglo XX e inicios del XXI, incapaz de producir bienes realmente existentes, e inhabilitado para constituirse en activo monetario, intenta abrirse paso, quiere encontrar un lugar donde incardinarse y conformar una identidad socialmente respetada, anhela algo que no sabe qué forma tiene pero sí sabe que, en última instancia, ha de tratarse de un nuevo rostro, un rostro ni industrial ni artesanal, ni productor ni consumidor, ni reproductor ni pasivo; sencillamente, *otro*; crece ese rostro en una posibilidad que no halla su forma definitiva. Como cuando tienes fiebre y vagas por la casa, casa que de pronto resulta un habitáculo distinto, potencialmente infinito y absolutamente lejano, así ha vagado siempre el rostro humano doméstico en su propio espacio doméstico, sin trabajo remunerado y consumiendo bienes creados por el rostro humano industrializado. Y será en esa búsqueda por *ser algo* y *ser alguien* a través de la que, como salida de una chistera,

aparecerá la solución, el inesperado espacio en el que el rostro humano doméstico se verá *realizado*. Para sorpresa de sí mismo, ese espacio no es otro que el *ocio*.

Cuando hablamos del rostro humano industrializado y del rostro humano doméstico, lo que estamos abordando son dos identidades, que permanecían separadas; la una, resultante del trabajo productivo y por lo tanto sujeta a un salario, y la otra, resultante del trabajo no contractual y, por lo tanto, sin remuneración económica. Pero dentro de este trabajo no pagado doméstico, además de las tareas propias de la casa y atenciones familiares, deberemos incluir algo que, como ocupación contractual, hasta hace no mucho tiempo había pasado inadvertido: el ocio, del latín *otium* («descanso», «inacción», «estado en el que trabajo obligado se suspende»).

2.17. EL ROSTRO HUMANO OCIOSO, CÉNIT DEL CAPITAL

Ocurre que, en algún momento de la segunda mitad del siglo XX, el ocio se industrializa, cambia de signo; de ser una actividad de la que el ciudadano solamente obtiene beneficios no económicos –mero esparcimiento–, pasa a ser un trabajo camuflado, una ocupación en la que son consumidos bienes de mercado tales como viajes, objetos y ofertas proyectadas desde una red industrial dedicada a organizar el entretenimiento. En esa práctica aparentemente libre y lúdica a la que llamamos ocio –y en particular, las vacaciones–, confluyen finalmente los procesos históricos de las dos corrientes de especialización que, páginas atrás, hemos señalado; a saber, la especialización de la opinión pública y su *recuento* en las urnas –la democracia o «todo el mundo tiene derecho al ocio y a vacaciones, incluso quienes carecen de un trabajo remunerado»–, y la creciente especialización de las tareas de los trabajadores en los centros de trabajo, en tanto que el ocio resulta ser la suprema especialización industrial, una industria que ofrece productos a la carta. Porque, al contrario de lo que habitualmente suele decirse, es el ocio, y no el trabajo pagado, la actividad que culmina y cierra la cuadratura del círculo del mercado capitalista monetario, cénit que viene resumido en nuestro trabajar gozosos y a destajo para otros pero sin recibir por ello honorario alguno. Hace mucho tiempo que las vacaciones son un trabajo más, trabajar para los demás.

Se construye, así, en este escenario, un nuevo tipo de rostro, propiamente hipermoderno, el *rostro humano ocioso* –irónicamente, contrario a su etimología latina, *otium*–, punto en el que el capitalismo no sólo termina su programa de cobertura total de producción y rentabilidad en todas las áreas del humano contemporáneo, sino que, en una pirueta histórica aún no del todo comprendida, subsume y explota como verdaderamente capitalista lo ocurrido en regímenes en apariencia enemigos del liberalismo económico, tales como los autárquicos. En el pasado, en la antigua Unión Soviética, u hoy en Cuba o en Corea del Norte, también es requerido que la actividad de los trabajadores, tanto fuera como dentro de los centros de trabajo, sea contemplada como *continuamente gratificante*, no sólo por el mero hecho de producir bienes de uso sino para producir ideología de partido, producirla sin detenimiento. En tales regímenes, la consigna histórica es *producir moral* a destajo, producirla las veinticuatro horas del día, con la satisfacción de estar empleando bien tu tiempo. En los regímenes capitalistas, el proceso paralelo, que pasa por ser una conquista social y es mucho más reciente, consiste en trabajar también veinticuatro horas a destajo, pero con la sensación de que se trata de esparcimiento, de ocio. El capitalismo monetario cumple así la regla de no destruir a sus oponentes sino fagocitarlos, mapear sus mecanismos y redefinirnos en su propio beneficio.

Hoy, con la introducción de la Red en los hogares como un verdadero éter económico y emocional –las ondas *wifi*– que impregna todas las actividades caseras, pero especialmente con la aparición de las redes sociales, el *rostro humano doméstico* se hace equivalente al *rostro humano industrializado*, y lo hace con tal exactitud que lo doméstico se confunde con lo laboral y viceversa; la ponderada mezcla de ambos da lugar al *rostro humano ocioso*, el más perfecto y voluble jamás visto. Ese y no otro es el rostro que la industria del consumo llevaba siglos esperando, ese y no otro es su inagotable maná. La superespecialización de las opiniones en las redes sociales, unida a la superespecialización de los trabajos –que, por ello, ya pueden ser abordados en su totalidad desde el domicilio–, se entrelazan para dar lugar a lo más especializado que hoy pueda concebirse, el esparcimiento, que está en todas partes, y en todas ellas genera consumo. Porque nada hay más único, nada hay más propio ni más intransferible que el modo en que el ciudadano emplea el tiempo libre, aunque sea un tiempo libre empleado en trabajar. El erróneamente llamado *capitalismo tardío* era

esto: su infusión en todos los ámbitos de la existencia a través de la nueva quintaesencia de la producción de capital: el ocio. De hecho, el capitalismo, lejos de ser *tardío*, no ha hecho más que empezar, adecuada combinación del clásico *capitalismo monetario* con el *capitalismo de tiempo infinitesimal*, resultado que contiene, a su vez, diversas subclases, como el capitalismo emocional –emocapitalismo– o el capitalismo financiero, entre otras.

Decíamos antes que habíamos destruido la intimidad, que la *identidad estadística oculta* desarrollada en la Red había acabado con el campo de fuerzas necesario para que pueda darse la aparición de un acto privado y compartido, y por lo tanto, para que aparezca ese *traductor* entre cuerpos, ese «tercer cuerpo», ese intercambiador de emociones privadas. Ahora ya sabemos que el agente provocador de todo eso, su causante en diferido, su inagotable batería, no es otro que el perfectísimo *rostro humano ocioso*, el cual, a través del incesante volcado de datos en la Red, alimenta sin cesar la subnoosfera de la *identidad estadística*, rostro humano ocioso que es la cumbre de las *emociones teledirigidas* –sutil mutación de las otrora más vastas y descaradas *economías dirigidas* de los gobiernos intervencionistas–, y todavía mucho antes, de las religiones convencionales.

2.18. RELIGIÓN OCIO

Se alza, así, esta novedad: el ocio como nueva religión, monoteísmo aglutinador de todas las otras religiones –ya sean tradicionales o de carácter *new age*–, en tanto en cuanto opera como una macroestructura que las envuelve y modela, y a la que podemos llamar, sencillamente, *religión ocio*. En el citado *El capitalismo como religión*, Walter Benjamin ya afirmaba que el capitalismo es la más perfecta religión por cuanto el culto se hace por medio del trabajo, y como el trabajo ha de practicarse todos los días, puede decirse que, excepto quizá los domingos en los países católicos, todos los días son festivos para la religión capitalista. En la época en que Benjamin redacta su histórico texto, en torno a 1920, aunque no lo diga, se sobreentiende que aplica su tesis únicamente a la dimensión del ciudadano cifrada en el trabajador fuera de casa, al rostro humano industrializado, porque no podía imaginar que el rostro humano doméstico, un siglo más tarde, se vería también atrapado de tal manera en la religión capitalista que

adquiriría una refinadísima forma en el ocio, con la consecuente aparición del *rostro humano ocioso*. Las veinticuatro horas del día, repartidas entre el trabajo remunerado y el trabajo del ocio. No es casualidad que las empresas más implantadas en los mercados, ya en los primeros años del siglo XXI creasen oficinas y entornos de trabajo en los que, más que desarrollar una actividad empresarial, pareciera que el trabajador estaba jugando, expandiendo su ocio doméstico –es el caso típico de las empresas de Silicon Valley–. Hoy ni tan siquiera hace falta eso, la oficina de trabajo se ha instalado en las viviendas, espacios de juego y descanso por antonomasia desde que los humanos decidieron cobijarse de los depredadores naturales y de las inclemencias climatológicas. Hemos metido al depredador en casa, y lo hemos hecho porque hemos elevado el ocio a rito sagrado, a religión.

En la contemporaneidad, los arquetipos religiosos del pasado se han desplazado del ámbito que siempre se había considerado como sagrado a lo profano. Si lo religioso es, por definición, lo anticientífico, lo antifilosófico, lo que nunca podrá ser demostrado porque depende de una fe no sujeta al ensayo-error sino a un criterio subjetivo, entonces queda claro que una expresión de la religión contemporánea es eso que vagamente llamamos *opinión pública*, construida a través de la confluencia, unión y colisión de millones de opiniones y sentimentalidades particulares cuyo cuestionamiento por parte de la racionalidad, de la objetividad y de las pruebas empíricas está mal visto o incluso es considerado como represivo. La subjetividad no sometida a la reflexión objetiva sino entendida como verdad es ya indestronable, ha ascendido a una suerte de pensamiento mágico en el que las explicaciones acerca de cómo un acontecimiento cualquiera puede ser producido carecen de método fiable: toda verdad es igualmente probable e igualmente respetable porque –es dogma– también toda opinión es posible e igualmente respetable.

La época presente, de espíritu claramente postilustrado –cuando no directamente antiilustrado–, época en la que el programa teórico del posmodernismo, en su versión comercial de finales del siglo XX, se hace materialmente presente y se cumple como natural paisaje, es también la época en la que lo que siempre había sido calificado de religioso ha buscado su cauce en multitud de fideísmos y fes construidas por medio de sincretismos que tocan todos los ámbitos y no dejan espacio público ni privado sin cubrir, precisamente, a imagen y semejanza del capitalismo, que todo lo ocupa. Del movimiento antivacunas al veganismo, de la adoración a

los ángeles caídos a la tradicional Virgen de Rocío, la verdad/falsedad de todo ello ya no se halla sujeta a científicos criterios de ensayo-error sino al de la subjetividad y la creencia de la opinión pública. La novedad que distingue a estos nuevos fideísmos de las diferentes herejías de siglos pasados es que estas nuevas fes cobran estatuto de autoridad solamente en la medida en que una industria capitalista pueda extraerles rentabilidad económica; de hecho, si no estuvieran inmersas en un mercado real y no dieran lugar a diferentes líneas de negocio, serían contempladas como meras extravagancias –pongamos por caso el terraplanismo, que de momento carece del adecuado *merchandising*–. La religión que hoy no esté presente en el mercado no es verdadera religión. Tradicionalmente, el mecanismo consistía en que no podía haber religión sin alguna clase de opinión pública que la sustentara y difundiera. Hoy, no sólo no hay religión sin opinión pública sino que la propia opinión pública es una religión, una suerte de sistema con sus dogmas y sus tablas de la ley, que, como toda religión, se fundamenta en una inercia, en la *resistencia al cambio*. La verdad no es aquella cosa emanada del espacio crítico, sino de quien consiga crear un estado de opinión más favorable a lo que el público sea propenso a creer. Una vez que una opinión se ha instalado, es tomada como creencia y, sencillamente, el empuje científico y filosófico –que es crítico o no es–, desaparece, momento en el que entra en escena el capitalismo monetario.

Todo ese proceso tiene dos denominadores comunes. El primero –ya de alguna forma antes citado–, es que, a través de las redes sociales, cualquiera puede montar una religión particular, difundir su verdad y asentarse como eventual sacerdote. El segundo denominador común viene de un lugar menos a la vista, pero no menos real, y se trata del comercio radical en el que ese nuevo espacio sagrado se desarrolla. Hemos dicho que, no por casualidad, las nuevas religiones, aglutinadas en una macrorreligión que las envuelve, monoteísmo al que llamamos *opinión pública*, obtienen carta de credibilidad cuando son sometidas y manejadas por tics y modos que son estructuras de mercado –diseños de marketing, señuelos y mantras típicos de la publicidad, la existencia de una serie de personajes populares que la difundan, su expresión en la moda, en la vestimenta, en las costumbres, etcétera–, pero la característica diferenciadora, lo que distingue a esas prácticas de mercado religioso de otras propias del mercado tradicional –pongamos por caso los grandes almacenes, el mercado inmobiliario o la

compraventa de acciones en la bolsa–, es que aquellas tratan de *ocultar* su dimensión de mercado, intentan no hacer visible su absoluta dependencia del capital. Pero el mercado, ahí, está inoculado. De hecho, a su manera, todas esas nuevas religiones tienen sus particulares identidades fragmentadas, sus particulares yoes, circulando en algún lugar de la Red. Las transacciones económicas bursátiles gobernadas por robots se han visto ampliadas ahora a las transacciones del mercado religioso operadas por esos mismos robots. La robótica diseminada en la constelación de pequeños mecanismos operativos que crean una red automática y, a efectos prácticos, autónoma, controla el *merchandising* no sólo del Vaticano y del terrorismo del ISIS sino de variadas expresiones de lo religioso contemporáneo, por ejemplo, de empresas dedicadas al voluntariado, al apadrinamiento de niños u otros neocristianismos.

Aparece aquí una aparente contradicción interesante para explorar. Estas nuevas religiones fundamentadas en la *opinión pública* como nueva fe poseen, como toda religión, un carácter conservador y antimoderno, y sin embargo, son contempladas por los ciudadanos como legítimas vanguardias, como una contemporánea modernidad. ¿Cómo es posible tal contradicción? En primer lugar, el capitalismo no sólo es global en el espacio sino también en las temáticas y órdenes conceptuales que absorbe y maneja, aplicado aquí a una construcción que se encarga de redactar una imagen pública que camufla y *disfraza* de tolerantes los dogmas subyacentes de cada una de esas fes. En segundo lugar, y por un mecanismo un poco más sutil y de largo alcance en el tiempo, históricamente hay todo un conjunto de pulsiones modernas y vanguardistas que aspiran a alcanzar precisamente el estado contrario a lo moderno y vanguardista: aspiran al *mainstream*. La pulsión moderna por definición viene representada por una cosmovisión ilustrada y científica, que tiene en sus fundamentos no asentarse nunca en una opinión incuestionable, someterse continuamente al ensayo-error y a pruebas falsables; es por eso por lo que está en la naturaleza de lo científico no pertenecer nunca al *mainstream* sino a la punta de lanza de lo cuestionable. Pero hay corrientes modernas, mejor dicho, falsamente modernas –el cristianismo primitivo fue un evidente ejemplo–, cuyo objetivo final es, una vez instauradas, morir en tanto espíritu crítico, abandonar el rigor del pensamiento para convertirse en una colección de dogmas. Su dinámica interna, resumida, es la siguiente: cuando algo quiere convertirse en religión y no encuentra ni el espacio ni

los medios para hacerlo, cuando no encuentra una tierra prometida en la que asentar las primeras piedras de su iglesia, no tiene otro remedio que acudir a los espacios públicos tradicionales, tomarlos por la fuerza a fin de construir en ellos su territorio particular, del que emergerá como singularidad. En este primer estadio de asentamiento, y cuando aún había tierra física y simbólica por conquistar, era sencillo fundar religiones, bastaba ir a las latitudes inexploradas del planeta y, con cuatro maderas y unos clavos, levantar un templo en mitad del desierto, o asentarse en el barrio más depauperado de la ciudad y hacer de las tribus urbanas una clase de culto –como lo que se hizo con el punk a finales de los años setenta en Londres, o la sacralización de la música electrónica del *underground* de Berlín en los años noventa, o la radicalización del islamismo en los barrios pobres de Argel en el último cambio de siglo–, pero hoy, no sólo ocupado todo territorio físico sino completamente mapeado ya por Google Earth, no queda otra solución que ir a territorios virtuales, desconocidos, y asaltarlos, ocupar la dimensión pública del espacio internauta. Y para que todo eso se haga efectivo, para que el artefacto religioso-sentimental se torne creíble, se necesita la seducción, que opera a través de la publicidad de todos esos actos, indefectiblemente acompañada de las transacciones comerciales típicas del capitalismo monetario, modalidad del comercio que no fundamenta su triunfo en las anticuadas prácticas coercitivas típicas del biopoder de los antiguos Estados modernos, sino en la adecuada modelización monetaria de términos emocionales tales como *empatía*, *solidaridad*, *goce*, *espiritualidad*, *energía*, *conectividad*, etcétera. Tales nuevas religiones se valen, así, de mecanismos que tienen que ver con criterios estéticos o morales de alguna manera convenientemente simplificados –cuando no directamente infantilizados– para ser vehiculados por los mercados.

Si afinamos un poco más la visión al mismo tiempo que nos elevamos para abrir el foco, apreciamos que la monoteísta religiosidad que invade todo ámbito público y privado tiene su fundamento en la conceptualización y la ocupación por parte del *ocio* de todos los ámbitos. Tal es el legítimo Reino Final del *rostro humano ocioso*, la Tierra Prometida que esperaba el *capitalismo monetario*, convertido en utopía, capitalismo que, si bien ya había aglutinado el espacio de trabajo remunerado y después el doméstico, finalmente ha capturado el lugar tradicionalmente sagrado en el que el ocio nunca había estado permitido: la religión.

***

En algún lugar, Nietzsche dijo que se desciende a medida que se asciende, que en la construcción de una torre, cuanto más te elevas más deberás hundirte en la tierra y más profundos han de ser los cimientos. Veamos ahora cuáles son los cimientos.

---

* Agustín Fernández Mallo, *Trilogía de la guerra,* Seix Barral, 2018.

Parte 3

CAPITALISMO ANTROPOLÓGICO

3.1. LA *FALTA*, LO QUE FALTA

Se plantea una pregunta general, por así decirlo, antropológica, probablemente de imposible respuesta única: si como individuos estamos hechos de pasado –como obviamente así es–, ¿qué es lo que nos impide hacernos continuamente anacrónicos? Es esta aparente paradoja lo que está en el fundamento de lo que aquí llamamos *Capitalismo Antropológico* (de aquí en adelante, CA).

El humano tiene una *falta*, al humano hay algo que le falta, es un ser incompleto, una escasez que no es de monedas con las que comerciar, tampoco de tiempo infinitamente pequeño con el que poder llevar a cabo tareas complejas, ni tan siquiera es una falta de capacidades con las que poder evaluar estadísticamente miles de datos y extraer de ellos conclusiones útiles. La escasez de la que se nutre el CA es basal, primitiva si se quiere: se trata de la *falta* de conocimiento acerca del futuro, escasez estructural e ineludible que asiste a todo individuo y a toda comunidad, y que, en último término, tiene que ver con la *irreversibilidad* del tiempo, con el carácter termodinámico –abierto, no determinista y poroso– del desarrollo de los seres vivos y de los objetos simbólicos que estos van desplegando.

El individuo intentará suplir esa *falta* o carestía basal mediante diferentes economías no monetarias: *intercambios*.

Eso que *falta* no tiene nombre, es una cualidad sin nombre, no hay lenguaje que lo capture, por eso siempre falta. Toma forma material en diferentes clases de *aceleraciones* que, al contario que la *falta* de la que provienen, sí que pueden verse, pero ocurre que, en cuanto aceleraciones, se presentarán de forma inestable. Las aceleraciones alcanzan formas materiales inestables en las diferentes *prótesis* que creamos; buscamos algo que sustituya la falta y tales sustitutos, cambiantes y acelerados, son sus prótesis. La historia del humano consiste, así, en las continuas apariciones y posteriores desapariciones de prótesis, para de nuevo aparecer otras y continuar el ciclo sin fin de lo protésico. Lo que aquí abordamos es el rastreo de algo que bien podría llamarse la *historia provisional de las prótesis*, aunque no lo llamaremos así.

Al contrario que el capitalismo monetario y que el capitalismo de tiempo infinitesimal, los cuales, en su origen, se hallan restringidos a un tiempo y a unas culturas determinadas, el CA es un capitalismo elemental,

extendido espacialmente a toda cultura y de onda larga en el tiempo; tal transversalidad motiva que este no pueda verse en su totalidad de un solo golpe.

3.2. ECONOMÍAS DEL CAPITALISMO ANTROPOLÓGICO

Hay una economía propiamente dinámica allí donde hay un *intercambio* de materiales suscitados por algo que falta, algo que nunca es del todo completado. Algunos ejemplos: *economía de los afectos* –el intercambio entre individuos de emociones nunca seguras ni completas–; *economía del lenguaje* –los seres parlantes intercambian conocimientos, nunca definitivos, debido a la endémica inexactitud del sistema comunicativo–; *economía de símbolos* –a falta de tener a una persona a nuestro lado, la sustituimos por su retrato fotográfico, con el que intercambiamos emociones, o el caso de los reinos: a falta de tener ante nuestra vista la totalidad del territorio lo sustituimos por su bandera–; *economía política* –pactos, intercambios y acuerdos entre Estados, siempre escasos, ya que necesariamente derivan en carestías que van mucho más allá de los intereses económicos inmediatos–; *economía del ocio* –intercambio que establecemos con los objetos que nos proporcionan placer, pulsión libidinal, por definición, siempre insuficiente–; *economía de la identidad* –el modo en que no sólo con los otros sino con la naturaleza establecemos lazos e intercambiamos etiquetas que modifican nuestra autopercepción–; *economía religiosa* –la forma en la que, en una deuda que jamás se salda, intercambiamos favores con nuestros dioses–, etcétera. Todas estas economías no monetarias, tan diferentes entre sí, tienen algo en común: en todas se halla, larvada, una falta. No decimos *falta*, obviamente, en el sentido moral del término –algo incorrectamente hecho–, sino en el sentido de una *ausencia* que afecta al propio despliegue vital individual y colectivo, lo activa; algo que no está presente –si acaso se halla presente como virtualidad, como atractor caótico determinista–, y cuya búsqueda no deja que los cuerpos ni las sociedades descansen ni hallen una estabilidad.

Pero para que se den todos esos intercambios no monetarios también se necesita una *economía de la abundancia*, una economía que consuma los excedentes que esos intercambios producen, excedentes que serán usados para generar nuevas prótesis, y así sucesivamente. Cada intercambio

económico no monetario, al mismo tiempo que denota la existencia de una falta –si no, no habría motivo para intercambiar nada–, produce un plusvalor simbólico o material que, de algún modo, habrá que consumir; de lo contrario, por sobreabundancia, las sociedades o los individuos particulares se colapsarían. El CA aparece en el mismo momento en que una economía de la escasez estructural que hay en los cuerpos –la falta– descubre la economía de la abundancia –el plusvalor– producido por todo intercambio de objetos o símbolos.

Esos intercambios económicos no monetarios están relacionados con nuestro constante actualizarnos como *seres no anacrónicos*, nuestra constante generación de *un tiempo que va siempre un poco por delante del lineal tiempo del cronómetro*. Tal tiempo algo adelantado es el tiempo irreversible, el tiempo termodinámico, convencionalmente denominado *flecha del tiempo*. Es en el espacio y *habitus* de todas las economías no monetarias sujetas al tiempo termodinámico donde opera y tiene su materia prima el CA. Tales economías –por ejemplo, las antes enumeradas–, pueden eventualmente llegar a monetizarse, momento en el que aparecerán en escena el capitalismo monetario o el capitalismo de tiempo infinitesimal –o alianzas entre estos–, transformaciones ambas residuales del capitalismo antropológico. De este modo, el capitalismo monetario y el capitalismo de tiempo infinitesimal son los residuos visibles emergidos del CA.

Y si la *falta* siempre ha estado ahí, también lo ha estado su ausencia, su hueco, aunque sintamos ese hueco como si dentro de él alguna vez algo hubiera realmente existido. La ausencia, la falta, es entonces un vacío de algo que, paradójicamente, nunca estuvo ahí. Inventamos por ello espacios, conceptos, emociones, culturas, civilizaciones al completo, vanas sustituciones de algo que nunca existió. Se trata, pues, de una *falsa falta*, una ausencia tomada como cierta. Y sobre todo, inventamos una tecnología llamada *lenguaje*, que si es un lenguaje propiamente humano le ocurrirá lo mismo que le ocurría al tiempo termodinámico, tendrá un plusvalor –por ejemplo, figuras simbólicas tales como la metáfora, que avanzan e investigan la realidad–, y por lo tanto será un lenguaje que irá un poco por delante de la supuesta realidad. No obstante, tal lenguaje no podrá superar a la falta ya el lenguaje sólo puede medirse respecto al humano, quien, de nuevo, contiene la falta. Círculo que no tiene fin, pero sí, una finalidad.

La finalidad del CA es, mediante aceleraciones, producir *prótesis*, intentar suplir la falta.

3.3. PRÓTESIS

La falta existe, aunque sea como evidencia tautológica: o la falta existe y nos inventa a nosotros a su imagen y semejanza, o bien la falta no existe pero somos nosotros quienes la inventamos a nuestra imagen y semejanza. De cualquier modo, se da, y todos los objetos y espacios que genera el CA pueden entenderse como *prótesis* de un cuerpo –ya sea individual o colectivo– injertadas en esa falta, simulaciones de rellenado de alguna cosa que no se tiene y que nunca quedará del todo sustituida.

Los productos generados por el CA –como prótesis que son de una falta que nunca existió– tampoco la suplen del todo nunca, así que puede decirse que se implementan para dar lugar a *miembros fantasma*, pero a miembros fantasma de algo que nunca estuvo realmente ahí, una suerte de *miembros fantasma de la falta*: prótesis de una completa ausencia; como si el brazo de carne al que la prótesis de plástico sustituye en realidad nunca hubiera existido como brazo. Por lo tanto –he aquí el mecanismo profundo del CA– *se ha creado algo que es, en realidad, nuevo, algo que no es mímesis ni simulación de algo que ya existía*. Así crea el CA la realidad, las novedades, los objetos inéditos y termodinámicamente irreversibles. Mímesis de cosas que, paradójicamente, no existían; de ahí que sea legítimo llamar *nuevo* a algo nuevo.

En este sentido, el CA es un proceso aditivista, construye para el mundo algo que previamente no estaba presente ni como materia ni como programa teórico, de ahí su creación de *sistemas emergentes* en el sentido físico del término *emergente*: la suma de las partes del objeto siempre es inferior al total. Ahí fundamenta el CA su potencia y longevidad: su carácter no teleológico –no utópico–, su saber que no llegará a ningún lugar ni a ninguna tierra prometida, la asunción de su derrota que, por paradoja, imprime en sus dinámicas la manía de lo que no tiene final. Por usar un contrasímil, puede entenderse el CA como la contrafigura de las filosofías de inspiración existencialista. Si el existencialismo era una doctrina esencialmente melancólica en tanto en cuanto afirmaba que en el humano existe un vacío, una *nada* que nunca podrá ser llenada –situación que lleva al humano a un terrible abismo–, la *falta* del CA es exactamente de signo contrario a la *nada* existencialista: es potencia de avance en cuanto producción de prótesis, de una economía de novedades y de un tiempo

termodinámico.

Esto también puede adivinarse en palabras de Walter Benjamin: «Pues lo que uno ha vivido es, en el mejor de los casos, comparable a una hermosa estatua que al ser transportada hubiera ido perdiendo todos los miembros, y que ahora no ofreciera nada más que el valioso bloque en el que uno mismo tiene que tallar la imagen de su propio futuro».

Consecuentemente, para el CA, la vejez no existe porque es imposible envejecer en un mundo que, por definición, siempre es joven, siempre está naciendo por medio de sus prótesis fantasma. El CA, por su propia dinámica, postula el nacimiento del tiempo a cada instante, en él no existe ancianidad aunque, obviamente, sí existe la muerte, que aparecerá sin más. Para el CA toda muerte es un *accidente*.

Existen prótesis derivadas del CA de muchas clases: simbólicas, como el arte y el lenguaje, o tecnológicas, especialmente las relacionadas con las grandes industrias de producción y las clínicas del cuerpo. Todas esas prótesis pueden ser luego interesadamente reutilizadas por los diferentes regímenes y sistemas económicos, religiosos y políticos para sus particulares fines, que pueden ser de bienestar y confort o de malestar y tortura, pero siempre de control o, en el mejor de los casos, de seducción, sobre un grupo social. Uno de los mecanismos más efectivos de seducción para conseguir tales controles es aquel que cruza y confunde los términos en juego: utilizar prótesis que son herramientas técnicas –por ejemplo el lenguaje, un *smartphone* o los animales–, como si fueran obras de arte, y viceversa, utilizar prótesis que claramente son artísticas o religiosas como si en realidad fueran herramientas analíticas, como por ejemplo el arte usado como propaganda política, o los videojuegos utilizados como fuentes de extracción de datos –*big data*– de un sector de la población.

Sea como fuere, sin la presencia de las prótesis, que dan verosimilitud a la línea del tiempo individual y social, y que hacen, por lo tanto, entendible el discurso del devenir, no serían entendibles los *espacios en blanco* que en ese caso la *falta* dejaría, lo cual imposibilitaría crear sociedades articuladas. Las prótesis del CA crean, por así decirlo, una ilusión de un *tebeo continuo* –tebeo sin viñetas, sin las separaciones de una franja en blanco–, en el que se van produciendo las diferentes *aceleraciones* del tejido de lo real. Y es que carecemos de una cultura de la ausencia –mejor dicho, de aceptación de la ausencia–. Las utopías dulcifican la ausencia con supuestas velocidades constantes algún día alcanzables. El CA, que es no utópico, prolonga y

explota la ausencia no sólo aceleradamente sino infinitamente.

El CA, visto en su totalidad, genera entonces, en un territorio que va de un polo original –la *falta*, ansiosa de ser rellenada– hacia un espacio sin polo final, un lugar de total *ausencia de polaridad*. Se trata de un fenómeno que, si se dibujara, respondería a un origen crecido volumétricamente sin espacio último que lo delimite. Un *monopolo* infinitamente expandido. Un monopolo acelerado.

3.4. LA ACELERACIÓN (1)

El CA no tiene forma estable porque su expansión no se mueve por *velocidad constante* sino por velocidad siempre en aumento o eventualmente en decremento, es decir, por *aceleración* o por *deceleración*. El objetivo de tal aceleración/deceleración es, en todo momento, buscar en las cosas una *forma inestable* en el tiempo, una forma limítrofe y nueva, una forma sin memoria ni dimensiones preconocidas, y sobre todo, nunca definitiva. Esto es debido a que su proceso dinámico tiene una finalidad pero no tiene fin.

Lo que llamamos aquí aceleración es la suma de procesos no lineales que llevan a la aparición de las prótesis; por ello, no será una aceleración típicamente vectorial sino que tendrá una forma, por así decirlo, voluminosa. Una aceleración con volumen. Las prótesis creadas por el CA deben su forma también a las manchas, los rozamientos y las huellas que deja la aceleración a través de sus procesos de construcción. Una particular aceleración dará lugar a la forma de una particular prótesis –*precipita* la forma de la prótesis–, pero como la aceleración tiene aquí un volumen, también es, en sí misma, una forma, un objeto. Naturalmente, para pensar esta *aceleración volumétrica* hay que salirse del corpus de las ciencias positivas y pensarla como una herramienta metafórica.

Que el CA tenga una finalidad –rellenar la falta– pero no tenga el fin que sí tienen las utopías, lo dota de una propiedad que recuerda a la definición de lo estético y del gusto enunciado por Kant, y, a efectos prácticos, lo es. El CA se halla en la base de todas y cada una de las manifestaciones que entendemos como artísticas. Por el contrario, el arte realizado bien como herramienta utópico-ideológica o bien como expresión de culto religioso, y en su instrumentalización como finalidad con un fin, nada tiene que ver con

el arte generado por el CA. Las expresiones artísticas generadas por el capitalismo monetario y por el capitalismo de tiempo infinitesimal corren la misma suerte que las utópicas o de culto religioso.

De la herramienta de piedra tallada y bifaz del Paleolítico a las herramientas de piedra pulida del Neolítico, pasó aproximadamente un millón de años. De esa piedra pulida del Neolítico al *smartphone* han pasado tan sólo 7.000 años. Esta es una expresión de la aceleración del CA. Tanto la piedra tallada como la piedra pulida o el *smartphone* son prótesis –en este caso, materiales–, fallidos intentos de suplir la falta. Los llamados *elementos naturales* tales como el viento, la lluvia, los deslizamientos de tierra o las colisiones espontáneas dan forma a los territorios, a los objetos y a los humanos que los pueblan, y a esas fuerzas hay que sumarles, ahora, una nueva, la llevada por la aceleración del CA, que esculpe, erosiona y construye la realidad. Todas las prótesis materiales –por ejemplo, los objetos de uso–, o las prótesis especulativas –por ejemplo, las teorías–, deben su diseño a esa variable no del todo controlada a la que aquí llamamos *aceleración*.

En sus modos de trabajo, en su manera de abordar los problemas que genera la falta, el CA establece protocolos similares a los de los niños cuando juegan. Estos –como todos hemos experimentado cuando por edad nos ha tocado vivirlo–, son dados a explorar los desequilibrios, caminar por las líneas estrechas, saltar desde el lugar más alto que el cuerpo pueda aguantar antes de romperse, elaborar mediante sus extremidades imposibles ensamblajes con las cosas materiales que los rodean, así como con los cuerpos de los otros niños –el inicio de la sexualidad no es más que el trabajo del cuerpo en esos límites y desequilibrios–, o reutilizar los objetos cotidianos de un modo no reglado y que implique un riesgo. Lo que con ello están haciendo los niños es comenzar a darse cuenta de la existencia de la falta, de la *ausencia de un cuerpo completo*; sus juegos no son más que desesperados intentos de suplirla. Es condición del CA llegar a los límites, los muros, las fronteras. El CA mapea los límites de esa realidad, no puede no hacerlo, su termodinámico avance hacia la no-utopía lo obliga a jamás llegar a parte alguna pero tampoco a retroceder, ni mucho menos a caer en el fatalista vacío postulado por las filosofías existencialistas. La realidad, como magnitud *intensiva* que es, se compone de la mezcla, de la media ponderada de lo real y de lo imaginativo. Los juegos en los niños y los juegos de azar de los adultos en realidad son ejemplos de formas límite o de

semiclandestinidad con las que el CA intenta subsanar la falta. El sentimiento de falta nunca se disipa, tan sólo busca ensamblajes nuevos.

Pongamos por caso la experiencia erótica, bien sea en su dimensión carnal o en su dimensión simbólica. Es lógico que la reunión con el ser amado y la muerte estén relacionadas ya que, en ambas, el objetivo es el mismo: desaparecer, dejar de ser uno mismo para ser totalmente el otro; morir en el otro. Se trata de una ausencia –una muerte– que nunca es absoluta; tras el acto sexual, los amantes vuelven a separarse y regresan a sus vidas como entes individuales. No obstante, durante el tiempo en el que la unión se dio, aconteció una ausencia, la *ausencia de uno mismo* que es la muerte. Es esa una recreación de la *ausencia original*, una suplantación de la *falta* pero, en este caso, no mediante la construcción de una prótesis que la *rellene* sino a través de, literalmente, una copia de su mismísima ausencia: la muerte. La unión amorosa es la ausencia que todo el mundo busca rellenar utilizando el método de la suplantación definitiva, la falsificación total de la vida, el disfraz absoluto: lo que está muerto. Por eso, al CA le cuesta manipular todo lo que tenga que ver con esta clase de uniones relacionadas con la pulsión amorosa, que, en principio, y aunque sea por el método de la suplantación, elimina por unos instantes la falta original, falta de la que se nutre el CA. La experiencia erótica, qué duda cabe, es un caso extremo de prótesis, de sistema acelerado.

3.5. EL TIEMPO

Lo que en el reloj de sol era oscuridad –la sombra utilizada como primitiva tecnología–, en el reloj digital se ha transformado en su opuesto, dígitos de luz. Históricamente, desde su origen, la medida –la representación– del tiempo ha descrito ese arco que avanza desde lo completamente oscuro a lo completamente luminoso. Pero sabemos que el tiempo no existe como tal, el tiempo no es un *observable* físico, no podemos verlo ni tocarlo y, para su buen manejo, hemos tenido que realizar una pirueta; intentemos sintetizarla.

Si medimos el tiempo, la duración de un acontecimiento cualquiera, por ejemplo, la caída de una piedra, podemos hacerlo valiéndonos, como hizo Galileo, de las oscilaciones de un péndulo. Pero para que el péndulo sea un reloj fiable, antes deberemos estar seguros de que tales oscilaciones del péndulo son regulares, que el péndulo siempre tarda lo mismo en realizar

una oscilación completa de lado a lado. Pero para eso deberemos comparar, a su vez, ese movimiento del péndulo con otro sistema externo e independiente que lo pueda medir, y así tendremos que inventar otro reloj; por ejemplo, contar cuántas pulsaciones de nuestra muñeca tarda el péndulo en hacer una oscilación completa. La dificultad real –podríamos decir que insalvable– aparece ahora: ¿y cómo sabemos que, a su vez, el pulso de ese reloj secundario que es la muñeca es fiable?, es decir, ¿cómo sabemos que la muñeca es un *segundero* que mantiene constantes sus propios intervalos de tiempo? No podemos saberlo si no es comparándolo de nuevo con otro sistema externo que nos sirva como reloj, reloj que vuelve a ser el péndulo de antes. Se entra, así, en un bucle sin fin cuya única salida es postular la existencia –llegar al pacto– de un reloj absoluto, imperturbable y totalmente externo a todo y a todos los relojes del mundo, y que a fecha de hoy es un reloj nuclear. Tal reloj nuclear también habría que, a su vez, compararlo con otro sistema para saber si es fiable, pero se supone que este sí lo es y punto; ahí ha detenido la ciencia experimental su cadena de comparaciones temporales; en algún lugar hay que detenerse para no caer en el bucle infinito.

Lo que aquí nos interesa constatar, lo que ese ejemplo pone de manifiesto, es que el tiempo como tal no se ve, no se toca, el tiempo no es un *observable* físico, lo único que podemos observar del tiempo son sus aparatos de medición –el péndulo, la muñeca, el reloj atómico, el reloj de sol, el reloj digital, etcétera–, pero no su propia materialidad. El tiempo es, por lo tanto, una *falta primordial*, una inevitable ausencia que, no obstante, nos constituye en tanto en cuanto lo sentimos como experiencia propia. La historia del CA respecto al tiempo es, así, el despliegue de uno de sus motores principales, la imposibilidad de *ver* el tiempo, su ausencia como observable. Tal falta es una de las materias primas de las aceleraciones que el CA va creando. El CA utiliza como herramienta la prótesis del tiempo, prótesis que, en la necesaria sofisticación de sus formas de interacción con el mundo –y por lo tanto de creación de realidad–, ha recorrido todo el arco de sucesivas sustituciones: del reloj de sol –irónicamente hecho de sombra, oscuridad–, al reloj de luz digital –no menos irónicamente hecho de oscuridad atómica–. El CA mide el tiempo con cualesquiera relojes –mejor dicho, objetos convertidos en relojes–, pero sabe que el tiempo que nos moviliza es otro, un tiempo que no puede ser directamente observado, el tiempo termodinámico, la flecha del tiempo, el tiempo que provoca que

estemos hechos de pasado y sin embargo no seamos anacrónicos. El tiempo es, así, invisible como tal, y es su visibilidad lo que nos falta, por eso el tiempo es lo que se *inscribe* en la materia, lo que deja una traza en las cosas, una huella, y toda huella es una ausencia. Como veremos más adelante, en virtud de esa falta, inevitablemente leemos el mundo por un canal *sensorialmente alucinado*, un canal inventado.

En términos generales, podemos decir que el *tiempo* –el tiempo con todo lo que este arrastra, su invisibilidad como *observable* físico–, es lo constitutivo de las no utopías, de lo que, temporalmente acelerado, se dirige hacia delante, de lo que carece de muro final, del CA. Por el contrario, y como es lógico, es el *espacio* lo constitutivo de las utopías, por eso estas sueñan con un *topos* final, por eso usan el tiempo como mero instrumento para llegar a tal espacio último, en el que ya no habrá tiempo. Las utopías –y todos sus subordinados combinatorios–, son regímenes del espacio, del espacio final que pretenden alcanzar. El CA es un régimen del tiempo, régimen derivado de su endémica invisibilidad y por lo tanto de la *falta* de visión directa del mismo.

Nota/ejemplo: Algunas utopías han intentado sortear la ausencia del tiempo en sus teorías, han intentado resolver la contradicción que resulta de llegar a un punto final que, por definición de utopía, es puro espacio por cuanto el tiempo se queda ahí anulado, llevando ese hipotético estado final a una inacción, o a un verdadero y posmodernista Fin de la Historia. Por ejemplo, a finales del siglo XIX, el filósofo Nikolái Fiódorov se toma en serio la utopía socialista al punto de desarrollar toda una teoría que sortee una contradicción que ninguna teoría afín había podido resolver. La contradicción consiste en que el comunismo –ya sea en versión marxista o en versión comunismo primitivo–, afirma que la justicia social perfecta todavía no existe pero, como buen derivado de Hegel y de su idea de progreso, cree que en un futuro sí existirá. Esto quiere decir que las personas futuras vivirán en una sociedad perfecta que *se habrá valido de los muertos dejados atrás*, se habrá valido de quienes nos hemos dejado la vida por una sociedad justa, muertos que jamás disfrutaremos de esa futura justicia. Esto introduce una asimetría en el marxismo en su versión comunista, un endémico elemento de injusticia: para quienes hemos quedado atrás en la historia, para quienes somos los verdaderos hacedores y legítimos obreros de ese futuro paraíso, nunca habrá tal paraíso ni justicia social, jamás disfrutaremos de él. Es entonces cuando Fiódorov dice que el

marxismo funciona igual que el capitalismo –lo que aquí denominamos capitalismo monetario–, por cuanto *explota* y *rentabiliza* a los muertos pasados en beneficio de los vivos futuros, y por eso, dice Fiódorov –y también otros intelectuales de su tiempo, como el escritor Dostoievski–, que la única manera de resolver esa contradicción es trabajar para que la sociedad de muertos, la humanidad que, dejada atrás, descansa en los cementerios, la legión de hombres y mujeres que dieron la vida por la causa de la utopía final ya conseguida, literalmente resuciten, tarea de la que, si el Estado comunista es realmente colectivista, habrá de ocuparse cuando esté plenamente constituido y haya triunfado en todo el planeta. Sólo de este modo podrá evitarse la discriminación de los muertos. El tiempo del progreso utópico da lugar, pues, a esta contradicción social en el seno del comunismo. Y lo que nos está proponiendo Fiódorov es que tal contradicción sólo podrá ser evitada en caso de abarcar el Estado no sólo la totalidad del *espacio* final –una sociedad internacional espacial–, sino también la totalidad del *tiempo*, el pasado y el futuro –una sociedad internacional temporal e intergeneracional, comunidad que reúna a todas las generaciones en una sola–. El Estado, actuando para resucitar a sus muertos, devendría así en un *biopoder* no sólo extendido al *espacio* social sino a la totalidad del *tiempo* histórico. Dicho de otro modo: en ese Estado ideal futuro no sólo la muerte sino también la resurrección de los cuerpos deberán ser asuntos estatales, no privados.

En efecto, el tiempo, cuando es manejado como material utópico, es la materia prima más problemática que existe.

3.6. EL CANAL PARANORMAL

Si el CA se fundamenta en algo que *falta*, aparece entonces algo sin lo cual no puede ser comprendido. Nos referimos al carácter intrínsecamente *alucinatorio* del humano, aunque se trate de una alucinación socialmente pactada. Del mismo modo que la privación de alguno de los sentidos en un cuerpo provoca, en primer lugar, el sobredesarrollo de los sentidos sanos –a veces, incluso, hasta la hipertrofia–, y, en segundo lugar, por medio de otro sentido sano, genera una *sustitución* del sentido que falta –el ciego *ve* a través de los dedos cuando lee en braille, el ciego *sustituye* los dedos por los ojos–, también la ausencia, la falta que es constitutiva del CA, provocará

que el *órgano sensorial* con el que el humano debería *leer correctamente* el mundo no exista, y que, por lo tanto, esa *falta* deba actuar en lo real –crear prótesis– a través de otras dimensiones humanas, dimensiones que supuestamente no le corresponderían. Como si el cuerpo, en su despliegue vital, estuviera perpetua e inevitablemente equivocado y, no obstante, persistiera en continuar la explotación de tal productiva alucinación.

Es entonces cuando el CA genera lo que realmente es la singularidad humana: un exagerado *sobredesarrollo* emergido en el Universo a través de una continua *sustitución* del *canal que falta*; sustitución que irá materializando en las diferentes prótesis. Ese exagerado sobredesarrollo no es una característica del humano, es el humano mismo, el exceso y las pulsiones por los que es conducido. Es el plusvalor que aparece en todo cuanto construye, imagina, ve o toca.

La *falta* produce, así, una dinámica basal que puede pensarse como una suerte de *dinámica extrasensorial*, una percepción alucinatoria que siente el mundo por el *canal equivocado* pero que, al mismo tiempo, lo conforma como único posible y real. Esa dinámica extrasensorial somos nosotros, no cuerpos a secas sino procesos intuidos, aceleraciones apenas materializadas. Las máquinas y los restantes organismos vivos carecen de tal percepción alucinatoria encarnada. El CA puede entenderse, entonces, como una suerte de inevitable *parapsicología de la propia existencia*, únicamente reservada al humano –al fin y al cabo, al cerebro humano–. Somos una humanidad que navega conjuntamente por un mismo río garante de una dimensión que, aunque irreal, crea *realidad*.

Se sigue que el CA tiende a algo que vagamente podemos denominar mágico, pero un mágico intrínseco, endémico a lo real. En una muy conocida cita, William Burroughs dijo que la muerte es «la separación definitiva entre la banda de imagen y la banda de sonido». Aquí decimos justo lo contrario: por causa del CA, las bandas de acceso y creación de la realidad no sólo se hallan siempre separadas sino confusamente permutadas; la muerte, en todo caso, lo que hace es unirlas definitivamente, no separarlas.

El mundo tal y como lo conocemos se halla, pues, desintonizado o desajustado en una de sus dimensiones que, por lo demás, es una dimensión *innombrable*, la dimensión de la *falta*. Si pudiéramos nombrarla ya no estaríamos desintonizados, seríamos completamente *otros*. Aparece aquí una idea sutil, a la que volveremos más adelante: tal desintonización es,

precisamente, el desplazamiento, la diferencia, el agujero que existe entre el mundo material –mundo experimental–, y el mundo de las ideas –mundo prediseñado en las construcciones teóricas–. Y es esa separación radical y continua entre lo pensado y lo efectivamente llevado a la práctica lo que convierte el entorno en algo habitable.

Para que los adictos a lo esotérico no echen las campanas al vuelo, aclaramos que tal dimensión extrasensorial es física, completamente física. Por ejemplo, es la responsable de, entre otras cosas, algo tan común y poco sospechoso de acogerse a lo sobrenatural como el lenguaje, el cual, obviamente, es la prótesis más grande elaborada por los humanos, el intento más conseguido y simultáneamente fallido de suplir la ausencia, la falta. Es por ese desajuste, ese profundo agujero que hay entre el lenguaje –lo pensado–, y la materialidad –lo experimental–, por lo que el lenguaje siempre quiere ir y va un poco más allá de lo real, crea una dimensión metafórica y simbólica de la materia, una dimensión extrasensorial que, inevitablemente, *lee mal* el entorno *–lee por otro canal–*, provocando, así, esa amalgama de ideas más o menos fallidas y experiencias materiales más o menos conseguidas a la que comúnmente llamamos *realidad*. La existencia al completo de los individuos y de las sociedades es dominada por tal percepción alucinatoria, está tan inscrita en la materia, es tan común, que apenas la identificamos como alucinación.

3.7. SIMULACIÓN DE UNA PRESENCIA

A fin de aclarar esta, en apariencia, oscura idea, utilicemos un símil nuclear. El llamado *contador Geiger*, empleado para cuantificar la radiactividad que hay en una muestra de material radiactivo, posee lo que técnicamente se llama *tiempo muerto*, que suele ser representado por la letra del alfabeto griego *tau* (τ). El proceso por el que aparece ese *tiempo muerto* es sencillo. Una partícula cualquiera procedente de una muestra radiactiva llega al contador Geiger y el aparato la registra. Pero para registrar esa partícula el contador necesitará un tiempo de gestión de la señal, un tiempo en el que el sistema de contaje estará *ocupado* en dar cuenta de esa partícula que acaba de recibir, de modo que esa ocupación –ese trabajo– le impide al contador Geiger registrar cualquier otra partícula que llegue inmediatamente después. Son unos milisegundos, durante los cuales nada de lo que llega al contador

podrá ser registrado ni, por lo tanto, computado en la cifra final de partículas de la muestra radiactiva: es una ausencia absoluta, milisegundos que no existen a efectos del registro real, y, dicho sea de paso, fruto de la natural imposibilidad de que las cosas viajen a una velocidad infinita y de que todo pueda ser *visto* al mismo tiempo. Para el contador Geiger esa realidad se *ausenta* sin remedio, al contador Geiger esa realidad le *falta*. Pero no todo está perdido. Mediante técnicas matemáticas ese ausente *tiempo muerto* puede evaluarse, pueden elaborarse modelos teóricos que suplan aquella falta de contaje de partículas recibidas. Podremos, por ello, calcular el número total final de radiactividad como la suma de dos partes: lo registrado por un *canal real* –el registro realmente contado–, y lo matemáticamente inventado por la teoría en un *canal imaginado* –lo ocurrido durante el *tiempo muerto*– fruto de una *alucinación* pactada.

Aplicando sin tregua las virtudes de esa dimensión extrasensorial y constitutiva, la historia del CA es, entonces, la de una dinámica muy particular, que puede simplificarse como un continuo trucaje del espacio y del tiempo, la manipulación de las sensibilidades primordiales espaciotemporales y de sus combinaciones, en aras de fabricar prótesis. Para fabricar sus prótesis, el CA aplica aceleraciones a la tríada *presencia/ausencia/presencia*, tríada que, a través de un complejo y al mismo tiempo sencillo método de modificación, se convierte en esta otra: *presencia/simulación de una presencia/presencia*, de tal manera que en esa *simulación de una presencia* –una especie de *soldadura extendida* de las presencias reales que la circundan–, se producen las aceleraciones mayores, los puntos de bifurcación que llevarán a la tríada total a *otro lugar*, modificaciones drásticas del espacio y del tiempo que el CA nos hace experimentar en la cotidianidad.

Usemos el ejemplo de la fotografía digital para ilustrar una forma de simular una presencia. Cuando, a principios del siglo XX, irrumpió tal clase de registro electrónico-visual, ¿quién no se vio sorprendido por la aparición en la pantalla de momentos y espacios de la realidad hasta entonces nunca vistos?, ¿quién, al tener la posibilidad de disparar la cámara allí donde quisiera y cuantas veces quisiera, y además carecer de límite económico y material para hacer tales disparos, no descubrió que en el ámbito doméstico aparecían zonas de la casa, del jardín, del cielo, del bosque, de la ciudad o del propio cuerpo que hasta entonces ni tan siquiera en vivo había podido detectar? Tal es el gran hallazgo de la fotografía digital, no su penetración

hacia abajo en la realidad, no su altísima calidad o resolución, hasta entonces impensable, sino su penetración *en extenso*, su capacidad para ver lo antes nunca visto, su protésica condición de soldadura de lo que hasta ese momento permanecía separado. La fotografía ya había conquistado y diseccionado desde sus inicios, a finales del siglo XIX, el movimiento de las cosas con la técnica *step by step*, por la que se reproducían, detenidos, todos y cada uno de los movimientos del galope de un caballo o de un corredor. Hubo de pasar más de un siglo para que conquistara el reino de lo estático, la quietud del espacio mismo, doméstico o colectivo, mapeado hasta su último detalle. La tríada *presencia/simulación de una presencia (fotográfica)/presencia* resulta, así, aparentemente cumplida. Google Earth no es más que esa simulación llevada al ámbito planetario, el intento de construcción de un espejo del planeta.

Y si, a fin de preservar la estabilidad individual y establecer costumbres y hábitos en las sociedades más o menos organizadas, la soldadura actúa de interfaz, de relleno, de *simulación de una presencia*, entonces su objetivo será que no se note, que no sea percibida como un cambio brusco ni como lo que realmente es, un cambio de estado o de fase. Pero no siempre es así, y cuando la simulación de la presencia se hace demasiado evidente –pensemos en una eventual experiencia epifánica ante una obra considerada sublime, o en los desajustes de la percepción que produce un deporte de riesgo, o en un juego de azar o en una acción de guerra–, aparece la idea de milagro o de apocalipsis, según el caso nos parezca beneficioso o dañino. Lo que hace el CA en esos casos es exagerar la interfaz, provocar que se vea todavía más, gestionar la soldadura hiperbólicamente, crear *simulaciones de milagros* y *simulaciones de apocalipsis*. Los juegos de azar, las loterías, los concursos fundamentados en la obtención de desorbitados premios, qué son sino desfases en lo normativamente cotidiano llevados al límite de su propia realidad, la exploración de aquellos límites de los juegos de infancia llevados a la domesticación, al territorio de lo adulto y estatalmente calculado. No se conoce sociedad que no haya instaurado alguna clase de lotería o de contrato institucional con lo aleatorio, pactada desmesura que sólo puede producirse en el seno de lo *estadístico parcialmente controlado*: es seguro que a alguien le tocará el premio gordo, pero no se sabe a quién. El equivalente a las loterías en la utopía cristiana es la propia definición de milagro individual, extendido más tarde por la fe y su predicamento a la comunidad de fieles; en la utopía comunista, el milagro toma forma

colectiva –es netamente estadístico– en las parciales revoluciones que se van suscitando en tanto se espera la llegada del milagro final de la sociedad sin clases. En la utopía liberal, en su versión capitalista monetaria, el milagro viene dado por la anómala operación financiera que súbitamente lleve del cero al infinito la ganancia de una previa inversión. En la utopía ecologista, el milagro viene dado por el momento en el que la naturaleza adquiera una ontología humana y nos hable. La utopía aceleracionista cifra el milagro en el punto singular, el punto de no retorno en el que las máquinas adquieran conciencia individual y se separen para siempre de nosotros. Y así podríamos seguir con todas las utopías; en cada una se rastrea una particular forma de milagro. Pero, inspeccionadas en detalle, vemos que todas, sin excepción, en su límite rechazan la contingencia y el azar: para llegar al milagro tienen un plan, una agenda de pasos bien establecidos, lo cual, en rigor, invalida toda condición de milagro. No así el CA, que carece de agenda y de plan, es un sistema abierto.

3.8. TEORÍA Y EXPERIENCIA INFINITAMENTE SEPARADAS

La abismal distancia que media entre las construcciones teóricas y sus materializaciones es la diferencia entre lo *pensado* y lo *experiencial*, que resulta ser un hueco límbico, un agujero insalvable. Nunca lo que es pensado como posible –lo teorizado–, encuentra luego su exacta materialización en la experiencia, que se queda muy *corta* respecto a aquello que habíamos imaginado y teorizado. Se da en todas las capas del conocimiento, tanto experto como vulgar. Lo vemos en algunas teorías que explican el Universo –cuyas demostraciones no pueden ser abordadas por experimento alguno–, y también lo vemos en lo que cada mañana nos proponemos hacer a lo largo del día sin que, llegada la noche, hayamos materializado ni tan siquiera la mitad de lo que nosotros mismos en el desayuno habíamos legislado detalladamente. Son construcciones mentales, levantadas por *sistemas deductivos*, sistemas que parten de enunciados que son principios generales, leyes que aspiran al ámbito universal, y a través de las cuales la experiencia debería verse luego ejemplificada sin que, a menudo, tal efecto de ejemplificación se consiga, y en caso de conseguirse, es con un sinfín de correcciones introducidas *ad hoc* en la teoría de partida,

quedando así la teoría rebajada considerablemente. El humano teorizó viajes a cualquier lugar de la galaxia; de momento ha de conformarse con ir a la vuelta de la esquina, pongamos, a Marte.

Existe el proceso opuesto a esas dinámicas, y ocurre cuando la experiencia se queda muy *larga* respecto a la teoría, cuando la experiencia es demasiado completa y rica como para dar cabida a una teoría unitaria que explique y dé cuenta de la multitud de hechos realmente vividos, hechos grandes o pequeños, cotidianos o de largo alcance histórico, hechos que, debido a la *complejidad* que involucran, resulta imposible encontrarles un satisfactorio ajuste en alguna construcción teórica/mental. Este segundo caso –obviamente opuesto al primero– viene a decirnos que los hechos realmente existentes tienen demasiados imprevistos, que la experiencia siempre contiene más detalles que los detalles previamente contemplados por un programa teórico. Del extraño modo en que se derrama el café del mediodía y cómo ese detalle influirá en mi estado de ánimo, a las leves fluctuaciones de los mercados bursátiles que darán lugar a una crisis global, pasando por el simple pero en absoluto sencillo régimen en turbulencia del agua de un río –aún no comprendido del todo por la dinámica de fluidos–, todos ellos son hechos experienciales para los que las teorías disponibles son insatisfactorias porque *se quedan cortas*; la realidad es mucho más rica que ellas. En este caso, se trata de fenómenos llamados a ser explicados por un *método inductivo*, o por una teoría de los sistemas complejos, y –al contrario que en el antes citado *método deductivo*– no se busca para estos fenómenos una explicación a partir de una ley general que dé cuenta de los casos particulares, sino que se usará el camino inverso: desde los casos particulares, el conocimiento irá *hacia arriba*, enunciará una ley general que agrupe las experiencias en familias, y aun así, nunca será completa, nunca podrá dar cuenta de todos y cada uno de los casos particulares.

Concluimos lo anticipado: entre la teoría y la experiencia hay un agujero, un hueco que ni yendo de arriba abajo ni de abajo arriba se puede llenar.* La existencia no es un espacio continuo. A su manera, lo advirtió Rilke: «Lo que llega posee tal adelanto sobre lo que pensamos, sobre nuestras intenciones, que jamás podemos alcanzarlo, ni jamás conocer su verdadera apariencia». Tal hueco resulta ser una *falta*, ausencia basal por la que los individuos no han dejado ni dejan de construir y demoler mundos, crear y derrumbar teorías, prótesis parcialmente fallidas cuya intención es tender un imposible puente perfecto entre lo teorizado y lo realmente

realizado. También a su modo lo dijo W. G. Sebald: «Pues la realidad, como sabemos, siempre es diferente a todo». El hecho de que el tiempo no sea un *observable* físico y, no obstante, nos constituya y forme alianzas en cada cuerpo y en cada colectividad de cuerpos organizados en sociedades tiene como una de sus consecuencias ese hueco insalvable entre lo teorizado y lo experimentado, hueco al que el CA no cesa de construirle prótesis.

El mundo –la realidad–, es, por eso, una suerte de cuerpo lleno de orificios, agujeros que son una falta, una tara que nos obliga a suplirlos. Pero al mismo tiempo, y en virtud de su vaciamiento, tales orificios albergan cierta clase de oxígeno, materia que es fuente de una respiración fundamental. En la falta de acoplamiento que existe entre la teoría y la experiencia se halla también la asimetría entre lo que uno *cree* que es su identidad individual –al fin al cabo, una teoría subjetiva–, y lo que *de facto* su identidad es –definida siempre por el experiencial mundo externo al individuo–. Sus productos derivados en el tiempo son las *identidades estadísticas* en cualquiera de sus modalidades –analógicas, digitales, postdigitales, observables u ocultas–.

3.9. LO EXTENSIVO Y LO INTENSIVO

Está ampliamente estudiado por la antropología física y social que somos humanos –hemos devenido humanos–, debido a que los primeros homínidos adquirieron cuatro características: A) caminar sobre dos patas; B) aumento de la capacidad craneal; C) fabricar herramientas, y D) comer toda clase alimentos, ser omnívoros. Más tarde, nos convertimos en *sapiens* porque a esas cuatro características –ya consolidadas–, añadimos una más: E) la capacidad simbólica, tal como pintar bisontes o escenas de fuego y de caza en las paredes de las cuevas. Estamos en evolución, seguimos en evolución, y cualquier cambio que no conduzca a la desaparición de la especie humana inevitablemente sólo puede pasar por la ampliación y sofisticación de cualquiera de esas cinco características, o de todas ellas. Pero eliminar una equivaldría, a largo plazo, por una suerte de efecto dominó, a eliminarlas todas, y el motivo es que esas cinco características no se hallan aisladas, no son una simple *suma* de virtudes, sino que se encuentran en mutua interacción, se hallan *multiplicadas* entre sí. Dicho de otro modo: no es sólo A+B+C+D+E, sino que, además de esa suma, existe

el término A×B×C×D×E. Por lo tanto, si una de ellas toma el valor cero, el resultado de la multiplicación también será cero. Es un proceso en el que, en red, todas se influyen activamente, se retroalimentan. El CA opera sobre cada una de ellas debido a que a cada una le falta algo, ninguna está completa. Es más: ninguna estará completa nunca, de lo contrario se detendría la evolución y el *Homo sapiens* se extinguiría por caída en un *loop* de producción de redundancias.

Por otra parte, sabemos que hay cosas que pueden sumarse y otras no. Un kilo de arena puede sumarse a otro kilo de arena y obtendremos dos kilos de arena; la masa es, pues, una magnitud sumable. Las magnitudes sumables se llaman *magnitudes extensivas* y sus variaciones no afectan a lo cualitativo sino tan sólo a lo cuantitativo. Pero hay cosas que no pueden ser sumadas. Pongamos por caso la temperatura de mi casa y la de la casa de mi vecino. En caso de tirar la pared que nos separa, la temperatura total del nuevo espacio no será la suma de las temperaturas que había en las dos casas separadas, sino una *media* de ambas temperaturas; si la mía estaba a 20 grados y la del vecino a 10 grados, la nueva temperatura de la mezcla será de más o menos 15 grados, ¡no 30 grados! A estas magnitudes que no pueden sumarse se las llama *magnitudes intensivas*. Perfilando estos dos conceptos, vemos de inmediato que las primeras magnitudes, las *extensivas*, no dan lugar a nada específicamente nuevo cuando son sumadas –la arena sumada a la arena sólo da más arena–. Por el contrario, las magnitudes *intensivas*, al unirse, pueden dar lugar a fenómenos nuevos, a algo que antes no existía. El aire de mi casa, al juntarse con el aire de la casa del vecino, y debido a sus diferentes temperaturas, creará movimientos de aire, corrientes y nuevos flujos de partículas en el espacio –tal es el principio de eso que llamamos *clima* y *meteorología*–. Así las cosas, las magnitudes *extensivas* por sí solas no *engendran*, no dan lugar a una aparición, no provocan un *fenómeno emergente*. Las *intensivas* sí lo provocan. Puede decirse que las magnitudes extensivas simplemente se *suman* –un kilo se suma a otro kilo–, y las intensivas, además de sumarse, se *multiplican* entre sí –interactúan creativamente–, una multiplicación que es la acción que, de hecho, dará lugar a la existencia de algo que antes no existía, a algo con *identidad propia*.

Postulamos que el CA trabaja con las *magnitudes intensivas*. El CA procede por creación de multiplicaciones, genera algo que antes no existía como tal: la *prótesis* de la *falta*. No obstante, deja intacto algo que antes sí

existía, la falta misma, que, por eso, no dejará de producir prótesis. Los pensamientos utópicos, por el contrario, creen que algún día esa falta desaparecerá, y que, por lo tanto, las magnitudes intensivas algún día se convertirán en extensivas. *Las utopías históricamente trabajan para propiciar esa mutación de lo intensivo hacia lo extensivo*, de lo continuamente creativo a lo finalista. Las utopías buscan el lugar en el que completarse de forma absoluta. Por el contrario, el CA es una *atopía*, siempre está deslocalizada, desubicada (*a-topía*: sin lugar fijo y determinado).

3.10. EL POLVO DEL CUERPO, EL CENTRO DE MASAS

Si consideramos ahora al humano no como un ente fisiológico cerrado y acotado sino que lo ampliamos a sus derivaciones corporales y expansiones sociales, obtenemos un ser mucho más complejo, político y deslocalizado que lo que se supone que es el propio individuo. Y todo cuerpo complejo –y el cuerpo humano lo es–, es un cuerpo viral. A los pocos días de nacer, el Centro de Masas del cuerpo –compuesto por el cuerpo del bebé más sus residuos corporales– ya no estará localizado dentro de su cuerpo propiamente dicho, sino en algún lugar de las afueras de su corporeidad. En efecto, en el momento en el que la masa de tales residuos se hace mayor que la masa del propio cuerpo fisiológico, el Centro de Masas se habrá fugado de su ombligo a algún lugar de la habitación, de la casa, de la ciudad, o del océano incluso, pues todos esos residuos alguien los habrá tirado por el retrete.

El cuerpo de ese bebé se ha ampliado, se ha hecho red: cuerpo social y geológico.

A partir de ahí y hasta su muerte, todo lo que su cuerpo va incorporando y desechando –objetos personales, relaciones sociales, transacciones económicas y residuos corporales– convertirá su corporeidad en un ente más y más abstracto, más y más deslocalizado, más y más viral. El Centro de Masas de cada individuo, entendido como sólo su cuerpo, es un lugar situado más o menos en el ombligo. Pero si consideramos el cuerpo del individuo como un *cuerpo viral*, un cuerpo ampliado a sus productos, el Centro de Masas se hallará en un lugar geométrico que, aunque existente,

será imposible de calcular; puede estar situado en algún lugar en mitad de un océano o flotando a tres centímetros sobre el suelo en una acera de una ciudad, pero nunca en su cuerpo fisiológico. Existe, entonces, para cada humano, un cuerpo abstracto, un cuerpo red.

Postulamos que al cuerpo fisiológico –al cuerpo propiamente dicho– le corresponden aceleraciones clásicas, vectoriales, que durarán muy poco tiempo tras el nacimiento –apenas días–, y que, a partir de ahí, el cuerpo individual se tornará falto de forma definida y tomará aceleraciones que no son estrictamente líneas vectoriales sino *volúmenes*, aceleraciones con formas en absoluto sencillas, geometrías complejas de trozos de materia deslocalizada. El CA trabaja con estas aceleraciones asociadas a volúmenes de geometrías complejas y deslocalizadas. Para el CA, *tu cuerpo nunca es tu cuerpo, sino la red de relaciones que, desde que naces, pones en funcionamiento*.

Si lo observamos detenidamente, vemos que a ese cuerpo individual abstracto –a ese cuerpo con su centro de masas fuera del cuerpo– no lo consideramos propiamente nuestro cuerpo porque, de manera implícita, asumimos que todas esas partes nuestras que no están en nuestro cuerpo fisiológico *no interaccionan* entre sí, son objetos y residuos nuestros que existen, sí, pero se hallan separados para siempre, descoordinados respecto a nosotros, de modo que no hay entre ellos campos de fuerzas ni flujos materiales relevantes. En consecuencia, al asumir esa *no interacción* entre nuestras partes deslocalizadas, estamos considerando que esas partes pueden ser hipotéticamente sumadas (a+b+c…) pero nunca pueden ser multiplicadas (a×b×c…). En efecto, pareciera que todos esos objetos existentes y residuos nuestros no tuvieran entre sí una influencia mutua, no se comportasen como una magnitud *intensiva* sino como una magnitud *extensiva*. El CA postula que ocurre justo lo contrario. Todos esos objetos nuestros –el coche, el lápiz que llevamos en el bolsillo, un tomate de nuestra nevera, las fibras desperdigadas de aquel pantalón, el dinero que transferimos a otra cuenta, etcétera–, así como todos nuestros residuos –heces, orina, piel muerta, aerosoles del estornudo, etcétera–, interaccionan entre sí, se multiplican entre sí (a×b×c…), son magnitudes intensivas por cuanto generan procesos irreversibles, objetos materiales y simbólicos, complejos y *emergentes*; crean, en definitiva, la realidad doméstica y político-social que somos cada uno de nosotros.

Debemos preguntarnos entonces cuál es la *identidad* de ese cuerpo

abstracto y deslocalizado, porque si se trata de un cuerpo, deberá tener una identidad, del tipo que sea. La identidad de este cuerpo deslocalizado y abstracto es tan deslocalizada y abstracta como el cuerpo al que se halla asignada; se trata, precisamente, de la identidad que nos es asignada por los demás, la identidad social, una *identidad estadística*, en este caso una identidad estadística *completa*, proveniente tanto de nuestra dimensión analógica como de la digital, que irá cambiando o matizándose en tiempo real dependiendo de quién o qué grupo social esté observándola y en qué instante.

Cuando demasiado polvo cubre un objeto, el objeto queda sepultado bajo las partículas y deja de verse, de reconocerse. En el otro extremo del fenómeno, si ningún polvo se deposita sobre un objeto, este objeto tenderá a perder matices y a no verse por completo en su interacción con la luz. En cualquiera de esos dos casos, el objeto existe pero se invisibiliza de forma total o parcial. Hay, por lo tanto, una cantidad justa de polvo que cada objeto necesitará tener depositada en su superficie para reconocerse tal objeto al completo, para que podamos reconocer todas sus texturas y matices, para asumir su *identidad* compleja y real como objeto. El cuerpo abstracto de un individuo funciona de un modo exactamente igual. El polvo material y social generado por cada cuerpo fisiológico a lo largo de su vida también necesita alcanzar una cantidad óptima de partículas para que ese cuerpo *sea visto* de un modo determinado, para que le sea asignada una *identidad* determinada. Si es demasiado polvo, la identidad del individuo se verá colapsada por un exceso de ruido de información, por la gran cantidad de objetos y datos asignada. Y si es muy poco, aparecerá una ausencia de ruidos tal que sólo puede ser ausencia de datos y objetos que lo puedan contornear. A tal punto es importante todo aquello que el cuerpo fisiológico y la actividad de ese cuerpo van generando. El ámbito biológico se une al geológico, y el antropológico, al informacional.

3.11. CUERPO ABSTRACTO, TIEMPO MATÉRICO

Si, tal como acabamos de ver en el caso de los *cuerpos,* el CA se interesa por los cuerpos abstractos, por la vírica red de relaciones establecida entre el cuerpo emisor –cuerpo fisiológico– y su *polvo de cuerpo*, en el caso del

tiempo, el CA impulsa un tiempo que nada tiene de abstracto –nada tiene que ver con el tiempo del reloj–, es un tiempo concreto y material por cuanto se halla inscrito en la materia; sus huellas conforman las dinámicas de los cuerpos, su arqueología y sus posibles evoluciones.

Uniendo entonces solidariamente los argumentos dados sobre la *materia* y sobre el *tiempo*, vemos que el CA trabaja con *cuerpos abstractos* pero con tiempos que –por seguir un símil pictórico– podemos llamar *tiempos figurativos*. Esto invierte ciento ochenta grados la forma de ver y de abordar el orden habitual de los procesos, unos procesos que solemos pensar y analizar en términos de objetos físicos muy determinados –no abstractos: una silla, un brazo, un planeta, un átomo–, embebidos en dinámicas contabilizadas por un tiempo abstracto; el tiempo del reloj de pulsera, del reloj de sol, del digital o del atómico pero, en cualquier caso, un lineal contador universal.

Es por eso por lo que el tiempo del CA es un tiempo realmente existente, sujeto a *dilataciones* y a *empequeñecimientos*. Esto es importante porque el CA, al contrario que el reloj, no procede por acortamientos y tijeretazos del tiempo, no trocea una hora en minutos, ni un minuto en segundos, sino que puede empequeñecer una hora, comprimirla dentro de un minuto o de un segundo, o al contrario, puede dilatarla en un año, haciendo, así, que el tiempo tome o pierda densidad, *adquiera formas* grumosas, según sea cada proceso real. Es fácil imaginarlo si pensamos en el tiempo de la subjetividad, por el cual dinámicas y eventos que toman un determinado valor objetivo de reloj, en nuestra cabeza pueden acortarse u otras veces alargarse hasta la exasperación. El tiempo del CA actúa de forma similar, pero no con los tiempos de la subjetividad sino con el tiempo de los procesos físicos y sociales que nos involucran y que generamos, con las *prótesis* que infructuosamente intentan suplir la *falta*. La propia historia se revisa aquí, entonces, como una *prótesis* más, un relato temporal que toma diferentes densidades según comprima o expanda un material determinado dentro de un determinado proceso universal. El tiempo para el CA tiene, así, densidad y –no lo habíamos dicho pero lo decimos ahora–, la *densidad* es una magnitud *intensiva*, las densidades de las cosas no son sumables –por ejemplo, el agua tiene densidad 1, y si mezclamos dos vasos de agua, la densidad del líquido final sigue siendo la misma, 1, no 2–. *Las utopías manejan un tiempo extensivo*, un tiempo sumable, un tiempo de velocidades constantes de reloj. Por el contrario, *las no utopías manejan un tiempo*

intensivo, un tiempo no sumable, dotado de densidades de tiempo.

Ya en la filosofía helena, que, junto con el judeocristianismo, funda el pensamiento occidental, aparece una dialéctica irresoluble –implícita ya en Heráclito–, mediante la cual el individuo, en su experiencia cotidiana, se enfrenta con una dualidad irreparable; a saber, los objetos que nos rodean son entes fijos, figuras sólidas, pero esta solidez viene a oponerse a la imposible aprehensión, a la fuga, del lenguaje que las nombra, lenguaje que es sonido que se desvanece, tiempo en marcha, abstracción no tangible. Dicho de otro modo, el objeto *mesa* es un ente cerrado y acotado, pero el sonido *mesa* enunciado por el hablante es un ente de dinámica difusa, abstracta, se desvanece en el aire, no puede ser retenido por contorno alguno. Esta dualidad del cuerpo figurativo –sólido– versus el abstracto sonido del habla que lo nombra es algo que establece una brecha aparentemente irresoluble en la realidad, brecha que es importante porque es en tal colisión donde nos creamos la imagen del mundo, donde establecemos los criterios –epistemológicos– de verdad o falsedad, donde vertemos nuestras relaciones con lo exterior. Pero se habrá notado que la imagen que estamos dando del CA en realidad invierte estos términos que vienen de lejos. En primer lugar, para el CA los *objetos* no son entes sólidos sino cuerpos deslocalizados y abstractos, objetos hechos de redes complejas y de las relaciones de aquello que son y que han sido, polvo en interacción con el polvo del mundo. En segundo lugar, es el *tiempo* lo que para el CA es un ente sólido, elástico pero sólido, en absoluto abstracto.

Si la filosofía clásica y toda la tradición occidental –incluido su destructor, Nietzsche, en *El crepúsculo de los dioses*– asociaba, por una parte, lo visual –los objetos sólidos que vemos– a lo apolíneo, y por otra parte, lo auditivo –lo abstracto– a lo dionisíaco, el CA cruza ahora esas relaciones para levantar una *arqueología de las prótesis* –de la *falta*– articulada en las relaciones contrarias a esas clásicas. Creemos que se trata esta de una imagen más realista tanto del cuerpo como del tiempo. Porque un cuerpo nunca está terminado, *un cuerpo es una relación*, una suma de relaciones de su pasado –polvo y residuos– y de su devenir, un cuerpo es algo abstracto y en proceso. Y, por su parte, el tiempo crea *sólidos de instantes* que permanecen, instantes que, en combinación con los cuerpos, se abren al futuro. Las partículas de tiza de una frase que ha sido borrada ya no pueden verse en la pizarra, la frase borrada es abstracta, el polvo de tiza se ha desperdigado por el planeta y en algún lugar tendrá su

correspondiente Centro de Masas –abstracto, imposible de calcular–, pero el *tiempo* de la frase, el conocimiento que en un instante aquella frase creó, lo que queda en la cabeza de quien la leyó, es algo sólido, es un *momento* tiempo, es el *tiempo propio* de la frase, un grumo de temporalidad que no dejará de ser activo en tanto generador de posibles futuros.

3.12. LA ACELERACIÓN (2)

No obstante, la dinámica del CA pasa a lo largo del tiempo por múltiples y diversas clases y tipologías de aceleraciones. ¿Nunca ha experimentado una sensación de mareo, de pérdida de equilibrio y de escenario fuera de escala al ver un avión cambiar súbitamente de trayectoria y salir disparado?, como si el aeroplano hiciera algo que ni por las leyes fundamentales del movimiento ni por el sentido común le estuviera permitido realizar. O ¿nunca le ha ocurrido, al girar una curva en una carretera y encontrarse un inmenso edificio, desconfiar de su escala, como si se hallara en el interior de un sueño materializado? O al escuchar el sonido que producen las semillas que hay dentro de esos palos huecos llamados *palos de lluvia* cuando son girados, ¿no le ha parecido que tales semillas actuaran como si nunca acabaran de caer, como si el sonido emplease un tiempo ciertamente desorbitado en extinguirse y aquellas hubieran cobrado vida propia? En efecto, pareciera que esas semillas estuvieran, al igual que los niños y los adolescentes, al igual que los adultos y sus juegos económicos o de azar, llevando al límite del precipicio las mismísimas fronteras de su mundo conocido, sus propios espacio y tiempo, su duración, su nacimiento y, en definitiva, su muerte. Algo parecido ocurre al experimentar el temblor de un terremoto o la visión de algo tan bello o atroz que el cerebro no se encuentra capacitado para su procesamiento. Pareciera que, animados por un motor propio e interno, y como si fueran un ser vivo, los hechos se fugaran de la realidad esperada –en ocasiones, esto coincide con lo sublime–. Tales fugas son aceleraciones en versión llamativa, extrema, puntos en los que el sistema dinámico en cuestión, y tras avanzar de un modo previsible, de pronto tomase una aceleración anormalmente superior o inferior, despegase o se ralentizase, adoptando una forma material por completo imprevista. Esos puntos son *puntos de bifurcación*, aquellos en los que se produce la verdadera irreversibilidad termodinámica del

fenómeno, y por lo tanto de lo historiable en la vida común, en tanto en cuanto los hechos se hallan conectados en amplias redes, redes que no son ni lineales ni aleatorias sino algo intermedio y mucho más real y rico, son redes complejas. Un *realismo complejo*.

Y no hay que irse a fenómenos tan anómalos para percibir los cambios de aceleración. Las verbenas, los cientos de guerras que a cada instante se dan en el planeta, toda la comida ingerida por gusto, así como los diferentes componentes del plato, el odio o afecto que desata un vecino y cuantas situaciones de cambio se puedan imaginar son procesos sujetos a una particular aceleración y dinámica, conformándose así una *red de aceleraciones*, cada cual con su valor, su forma material y su naturaleza.

No decimos que en el despliegue del CA no pueda haber, para un sistema dado, alguna fase de extraña estabilidad tal que su aceleración desaparezca y adquiera un movimiento de velocidad constante, pero ocurre que, al estar ese sistema en interacción en red con una cantidad indeterminada de otros sistemas cuya probabilidad de tener también una velocidad constante es prácticamente nula, la interacción de todos ellos continuará siendo un sistema acelerado: surge, así, un fenómeno acelerado colectivo, estadístico, que salva una eventual situación de crisis para el CA. Si se diera la circunstancia de que, de forma espontánea, todos los sistemas que se rigen por el CA cayeran a la vez en un estado de velocidad constante, el CA en su conjunto caería también, se convertiría en uno de los sistemas utópicos de los que venimos hablando. No sabemos si, en ese caso, el CA se recuperaría de la caída; tal supuesto nunca ha ocurrido.

3.13. LA IMPOSIBLE SIMULTANEIDAD

El CA entiende la realidad como un estado basal en el que, irremediablemente, faltan datos. Hemos dicho que los productos teóricos, siempre fundamentados en el método deductivo, se quedan muy por encima de la realidad, la sobrepasan, de ahí su parcial fracaso; no es posible alcanzar una certeza total a partir de una teoría. Por otra parte, hemos dicho también que la experiencia –método inductivo–, se queda corta, nunca alcanza la realidad última de las cosas, lo que, asimismo, supone un parcial fracaso: no es posible captar la realidad a partir del estudio de un número finito de casos: cabe la posibilidad de que haya un caso que, aparecido en

un futuro, invalide toda experiencia previa. Creíamos que la realidad era un límite que podríamos alcanzar con sólo aproximarnos más y más, con solamente establecer e inventar métodos más refinados de investigación, argumentos más y más sutiles, pero se trata de un horizonte asintótico; nunca llegamos a tocarlo. Además, es un horizonte asintótico complejo. Esto es debido a su carácter de objeto no bien definido; las fronteras de la realidad siempre son porosas, orgánicas, su tejido se crea a medida que se despliega, se crea a medida que se destruye, como ocurre, por ejemplo, con la *performance* y el teatro.

Una anécdota ilustrativa de esa *ontología abierta* que asiste a la realidad se la debemos al físico John Archibald Wheeler, quien contó que, en una reunión de carácter social, fue planteado ese conocido juego en el que uno de los presentes se ausenta de la habitación para que el resto pueda pactar una palabra, palabra que el ausente deberá luego adivinar formulándoles un determinado número de preguntas. Cuando le llegó el turno a Wheeler, tras irse y regresar a la habitación, comenzó a formular sus preguntas a cada miembro del grupo, y no tardó en encontrarse con la siguiente situación. Al principio, a preguntas del tipo, «¿es un vegetal?», «¿es un animal?», «¿es azul?», «¿huele bien», rápidamente el interpelado contestaba sí o no, pero a medida que las preguntas avanzaban, lejos de contestar más rápidamente, los interrogados tardaban más tiempo en dar una respuesta, tenían que pensarla más, lo cual parecía totalmente ilógico pues, en teoría, el objeto a adivinar debería irse afinando, no diluyendo. Cuando sólo quedaba una pregunta por hacer, él dijo «¿es una nube?». Tras unos segundos de silencio, todos dijeron «¡sí!», momento en el que Wheeler, perplejo, preguntó qué demonios estaba ocurriendo. Le confesaron que se habían puesto de acuerdo para no elegir un objeto determinado, sino que cada uno del grupo debía dar una respuesta verdadera respecto a algún objeto que se le ocurriera, y que además fuera compatible con las respuestas dadas antes por sus compañeros. El *objeto nube* final fue creado en el mismo proceso de preguntas y respuestas. Una retroalimentación de la experiencia, así como del proceso inductivo que conduce a ella.

Esto, por una parte, constituye una buena fábula de lo que afirma uno de los axiomas de la mecánica cuántica, que puede enunciarse así: «ningún objeto está plenamente construido hasta que finalmente es detectado» –de hecho, tal era el motivo por el que Wheeler contó esta historia, acuñando con ella el término *experimento de elección retardada*–; pero, además de

eso, pone de manifiesto otro resultado que no tiene que ver con la física cuántica y sí con las ciencias de la complejidad, que es lo que ahora nos interesa. Postulamos que lo que llamamos realidad, conducida por el CA, se comporta también de ese modo, no está dada de antemano, se trata de un objeto abierto que se crea a medida que el entorno se despliega; y esa es otra formar de ver lo orgánico y la irreversibilidad del tiempo termodinámico de la que venimos hablando. Nos aproximamos infinitamente a algo, pero ese algo no puede estar fijado porque, de ser así, estaríamos hablando de la posibilidad real de alcanzar una velocidad constante, un estático final; por el contrario, siempre hay aceleraciones, y por lo tanto, estaremos aproximándonos al objeto de forma infinita, sin alcanzar el límite, sin alcanzar una realidad final cerrada y acotada. El límite asintótico de las cosas no era, pues, un ideal punto matemático que, aunque indeterminado, se presuponía cristalino –pongamos, un atractor lineal–, sino que, además de indeterminado, conserva la impureza de lo que evoluciona en el tiempo, lo que crece y se destruye y da lugar a otros crecimientos –pongamos, un atractor caótico–.

Esto, tangencial pero contundentemente, abre un camino hacia la imposibilidad de la existencia de lo *simultáneo* en un solo objeto, debido a que el tiempo es agente activo, un actor que induce a que algunas cosas no puedan coexistir en un mismo instante. No puedo estar en una ciudad y al mismo tiempo estar en otra –a no ser que la una esté contenida en la otra, claro está–. Para ir de una ciudad a otra necesitaré un tiempo de tránsito. O el caso ya visto del contador Geiger: no es posible contar –detectar– dos partículas al mismo tiempo. En semejante obviedad fundamentan su existencia las metamorfosis, da igual que hablemos de Ovidio, de la actual ingeniería genética o de la ficcionada por Kafka; hace falta un tránsito operado por el tiempo. Si fuera posible una simultaneidad en los hechos, no podría existir cambio ni transformación alguna en las cosas. En un plano microscópico, esto se hace evidente en el conocido Principio de Indeterminación de Heisenberg; hay magnitudes, tales como la posición y la velocidad de una partícula, que no pueden ser conocidas al mismo tiempo. O el caso de la no simultaneidad de eventos derivada de la Teoría de la Relatividad Especial, que es consecuencia de la constancia y no infinitud de la velocidad de la luz. O el caso aquí aludido numerosas veces de la irreversibilidad de los procesos termodinámicos. Bien, la no resignación a tal imposibilidad es la que ha llevado a las diferentes culturas a crear

mecanismos en los que la simultaneidad sí sea posible; tales mecanismos no son otros que los diferentes recursos del lenguaje, por ejemplo, la metáfora, que es la simultánea unión de dos realidades, en principio inmiscibles, en un solo espacio y tiempo.

Existen muchas paradojas, y bien conocidas, consecuencia de esa imposibilidad de lo simultáneo en lo real. Todas son irresolubles a no ser que se postule la existencia de un sistema superior que las englobe, la existencia de un metalenguaje, un metamedio que deshaga el nudo. Esta característica es típica de los sistemas autorreferenciales, aquellos en los que la respuesta a una pregunta cae presa en un bucle que la lleva de nuevo a la pregunta inicial –la filosofía helena ya era consciente de la existencia de tales paradojas–. Hemos hablado de que la medición del tiempo mediante relojes –péndulo, pulso, etcétera– se halla presa de un ciclo autorreferencial del cual sólo se puede salir postulando la existencia de un reloj superior, un *metarreloj* no cuestionado, tal como el reloj atómico. O el caso del Teorema de Gödel, que viene a decir que ninguna axiomática matemática puede responder satisfactoriamente a todas sus preguntas internas ya que siempre habrá resultados que serán *indecidibles*, resultados de los cuales no podrá decirse que sean ciertos ni falsos, lo que equivale a afirmar que todo cuerpo matemático es cerrado y abierto al mismo tiempo. La única solución para salir del *loop* autorreferencial es definir un metacuerpo, una axiomática superior, un metalenguaje que se halle por encima del cuerpo original. Ahora bien, hay *loops*, autorreferencias, de las que no es posible salir; lo hemos dicho: en el nivel más básico de nuestra ontología, el lenguaje humano intenta suplir una falta mediante los mecanismos metafóricos del lenguaje, pero no lo consigue del todo porque, a su vez, el lenguaje es lo constitutivo de lo humano, humano que, de nuevo, contiene la falta.

En otros ámbitos, lo vemos en el propio concepto de legalidad legisladora. El influyente politólogo Carl Schmitt definió así la figura del soberano: «aquel que puede declarar el estado de excepción»; es decir, aquel que está al mismo tiempo fuera y dentro del ordenamiento jurídico. Esto implica la paradoja de que el soberano es el único que, en un determinado momento, puede estar fuera de la ley y *simultáneamente*, dentro de la ley. Este es otro ejemplo de las contradicciones a las que conduce la posible existencia de una *simultaneidad* en el tiempo. O pongamos por caso el conocido dibujo del pato-conejo, que provocó que Wittgenstein repensara toda su anterior filosofía, al punto de descreer de

ella. Se trata de un sencillo dibujo –puede encontrase fácilmente en la Red–, que cumple la propiedad visual de que si lo observas pensando en un conejo, verás un conejo, pero si lo observas pensando en un pato, verás un pato. Bajo su aparente sencillez se enmascara una complejidad, aquella de la que estamos hablando: la imposibilidad de fijar una realidad no ya para siempre sino tan siquiera por un instante. Podemos convenir que, en términos generales, los sistemas de pensamiento artístico que creen en la simultaneidad son de carácter idealista, platónicos –dotados de cierta utopía–, y que los sistemas de pensamiento o acción que asumen la imposibilidad de lo simultáneo son realistas –orgánicos, complejos, propios del CA–.

Pero pensemos por un instante en la pregunta, ¿qué es una ficción? Al intentar responder, vemos de inmediato que la ficción –cualquier producto artístico– es un objeto al que *le ha sido sustraída una parte de la realidad*; mejor dicho, una parte sensible a alguno de nuestros sentidos. Es esa sustracción la que obligará al artista a establecer un pacto de verosimilitud con el espectador, con el lector o, en general, con el consumidor de la ficción. El cine sustrae el olfato, el gusto y el tacto. La pintura sustrae todos ellos y, además, la audición. En la literatura, todos los sentidos son sustraídos, quedando únicamente la visión como código secundario de creación de imágenes mediante signos. De ahí que deba establecerse un pacto de verosimilitud entre el creador de la obra y el espectador, algo así como «esto no es la realidad pero con mi arte voy a provocar que lo vivas como si fuera la realidad misma» dice implícitamente el artista al consumidor. Sea como fuere, en todos los objetos artísticos, el tiempo interno de la obra es manipulado para que simule ser un tiempo orgánico, termodinámico, creador de realidades irreversibles. Si la obra consigue tal sensación, es lo que la convertirá en *obra* de pleno derecho. Pero antes hemos dicho que, en su nivel más elemental y al margen de cualquier clase de ficción, el humano *lee* el mundo por un canal *paranormal*, se relaciona e interpreta su entorno en función de una *falta*, de algo que le falta, carencia que suple creando prótesis de algo que nunca existió, creando esa suerte de canal extraño que le permite pactar socialmente realidades y conceptos para nada evidentes. Y, así, podemos ver que, igual que en las ficciones –novelas, películas, cuadros, *performances*, etcétera–, también en el nivel más básico de la realidad existe una suerte de *resta*, de supresión, que en este caso no es de los sentidos –tales como el olfato, la vista, etcétera– sino

de algo ontológico, algo desconocido que no puede nombrarse, algo que no podemos rellenar con nada definitivo, carencia que convierte la realidad misma en una ficción fruto de un pacto colectivo, un pacto social. Una ficción no exactamente igual a las ficciones salidas de los productos artísticos, una ficción basal, irrenunciable por el mero hecho de tener un cuerpo.

Parece, entonces, razonable pensar que es aquella imposibilidad de la *simultaneidad* de los eventos lo que lleva a que siempre *falte* algo. En efecto. Valga el símil: el dibujo o es un pato o es un conejo, el soberano está dentro de la ley o está fuera de la ley, el experimento o mide con precisión la posición de una partícula o mide su velocidad, pero todo al mismo tiempo no puede darse; hay algo que *falta*. Solamente se pueden dar las dos cosas si las ordenamos en el tiempo; en efecto, se puede medir primero con exactitud la posición de una partícula y más tarde se puede medir su velocidad; se puede ver primero un conejo e, instantes después, se puede ver un pato; se puede estar dentro de la ley y, momentos más tarde, estar fuera. Y esa es una manera de salir del *loop* autorreferencial sin necesidad de tener que definir un metamedio superior que deshaga la paradoja: sencillamente asumiendo que las diferentes realidades pueden experimentar diferentes metamorfosis en el tiempo. Por supuesto, lo mismo opera en las ficciones, las cuales, como hemos señalado, a través del mecanismo de la metáfora, admiten, ahora sí sin problema, toda clase de alteraciones y supuestas simultaneidades.

Así las cosas, y volviendo al principio de este capítulo, tampoco la realidad puede ser *teoría* –deducción– y al mismo tiempo *experiencia* –inducción–; siempre hay algo que le *falta*; o se elige una visión o se elige otra. Lo plausible sería generar un corpus que amalgame ambas –en ello, y desde hace siglos, han empleado y emplean la ciencia y la filosofía sus esfuerzos–, pero aun así, la aprehensión de la realidad total de un evento dado será imposible, siempre será necesario hacer algún reduccionismo metodológico para poder funcionar con un mínimo de fiabilidad. Bien, esa delgada pero infinitamente compleja capa que queda entre la teoría y la experiencia es, precisamente, la *realidad*, ese objeto complejo nunca alcanzado, tan sólo especulado. Una suerte de *atractor no lineal*, por cuanto se trata de un punto al cual te acercas sin nunca llegar a tocarlo. Hacia ese punto inalcanzable corre el CA.

3.14. *TERRA NULLIUS,* FONDO DE ESCALA

Hay una figura jurídica, tan potente como desconocida, expresada con el término latino *terra nullius*, la cual designa aquello que no tiene dueño, lo que carece de propietario aquello que, literalmente, es tierra de nadie. En el planeta tan sólo se conocen dos territorios con esa peculiaridad. Uno se encuentra –cómo no– en la Antártida, y el otro es una amplia zona llamada Bir Tawil, situada entre Egipto y Sudán, que, paradójicamente, aunque sea apta para la vida humana, no pertenece a país alguno, ni –aparte de experimentos artísticos tales como las micronaciones– es reclamada por nadie. Cómo es posible la existencia de un trozo de tierra que no tenga dueño, ni público ni privado. Cómo es posible, por lo tanto, una tierra cuya frontera sólo conste de un lado; la traspasas y, más allá de esa línea, encuentras la nada jurídica y social, la nada humana; a efectos prácticos, se trata de un territorio extraterrestre. Sólo pensarlo produce el escalofrío de lo fantasmal. No obstante, *terra nullius* es también un concepto que, precisamente por su extrañeza, permite pensar los límites de las cosas. Sin ir más lejos, la técnica artística y literaria llamada apropiacionismo podría pensarse como aquella que considera los productos culturales ya existentes verdaderos *terra nullius*, espacios de nadie que, de algún modo, hay que tomar. Pero queremos explorar aquí otro camino, el del *fondo de escala*.

El motivo por el que nos parece tan rara la existencia de una *terra nullius* no es otro que porque la Tierra es finita, es una esfera que tiene unas dimensiones dadas; en cuanto al territorio disponible, la Tierra es una economía de la escasez. Si nuestra esfera fuera un globo que se inflase e indefinidamente aumentase su superficie, no nos parecería tan extraño que hubiera partes del planeta que nadie quisiera poseer ni colonizar. Esto, implícitamente, de lo que nos está hablando es de que hay cosas –por ejemplo, la Tierra– de las cuales de antemano conocemos su final, su *fondo de escala*, y de otras, no. Pongamos por caso la escala que mide la intensidad de los terremotos, podemos definirla en un rango de 1 a 10, o de 1 a 12, o –da lo mismo– de 1 a 100, pero no podremos con precisión conocer el fondo de la escala ya que nunca sabremos qué clase de daño es el máximo que puede producir un terremoto y, de este modo, la escala se irá elaborando y ampliando a medida que se vayan recabando datos experimentales, bien sea en el laboratorio o en el campo, que conducirán a

distintas extrapolaciones del fondo de la escala. Sin embargo, sí conocemos el fondo de la escala de la velocidad de una motocicleta, indicada en su cuentakilómetros. O, pongamos, la diferencia entre una película, con su metraje predeterminado, y una telenovela por capítulos, cuyo final –su fondo de escala– dependerá de muchos factores empíricos, tales como los índices de audiencia o la supervivencia de las productoras, pudiendo incluso no terminar nunca –por ejemplo, los informativos de televisión, cuya supervivencia está previsto que sea infinita, carecen de fondo de escala–.

Esto nos lleva a una importante consecuencia para nuestros propósitos: si no hay fondo de escala, no se puede determinar el final de un proceso, y por eso, todo proceso orgánico y real –por ejemplo, una corriente artística–, una vez puesta en movimiento, no podrá detenerse jamás. El barroco, el gótico, el cubismo, el trap, la canción ligera californiana o el punk, ya no podrán dejar de crecer, pero no porque tengan más o menos seguidores, no porque tengan más o menos aceptación social –tales filias o fobias, a la larga, son irrelevantes–, sino por la dinámica misma de la realidad: carecen de fondo de escala y, por lo tanto, su expansión es continua, indefinida. Incluso pueden permanecer grandes periodos en la sombra, aparentemente muertos, pero siempre habrá algo que, tarde o temprano, los reclame. Podemos incluso pensar la ley, los procesos legales comunes a todas las sociedades, como el intento de crear objetos cerrados, dinámicas que sí tengan fondo de escala, procesos que sí puedan darse por comenzados y cerrados. Si nos detenemos a pensarlo, las ficciones de Kafka resultan tan sobrecogedoras y paradójicas porque el autor plantea una *legalidad inversa*, una legalidad que se revela como un proceso infinitamente creciente, expansivo, un trámite legal que carece de fondo de escala, nunca puede ser concluido. Pero fuera de las ficciones, la ausencia de tal fondo de escala, por supuesto, también rige para cualquier movimiento político, religioso o social, y por eso los movimientos utópicos, contraviniéndose a sí mismos, jamás se detendrán: su movimiento perpetuo deviene en la imposibilidad física y dinámica de alcanzar una utopía final; en efecto, en la práctica, toda utopía, y aunque la propia utopía lo niegue, carece también de fondo de escala por cuanto se halla subsumida por el CA. Obviamente, el CA no sólo carece de fondo de escala sino que es la ausencia misma de ese fondo. El CA es la propia negación de una *terra nullius*. Todo es susceptible de ser usado.

3.15. NATURAL/ARTIFICIAL, ANOMALÍA DEL RITMO

Abordemos otras dinámicas.

Las diferentes sociedades generan repeticiones y, asimismo, las diferentes sociedades buscan repeticiones en las cosas externas, patrones que se ajusten a una aparente estabilidad de los entornos. De la secuencia rítmica que existe en toda danza percutida –no hay cultura conocida que no posea alguna clase de danza ritmada–, a la detección de una secuencia de ciclos en los movimientos de los planetas, siempre buscamos el ritmo. La ciencia misma es el rastreo de un ritmo en ese espacio legal al que comúnmente llamamos lo *natural*, espacio que, por el mero hecho de ser observado por el ojo humano, se halla *ipso facto* culturizado, lo cual automáticamente invalida cualquier acepción naturalista. La ciencia es, así, la búsqueda de la repetición de unas *leyes* supuestamente naturales. Toda *ley* es la base jurídica de un ritmo buscado o cuestionado, de ello hablaremos en extenso más tarde, ahora baste recordar que, por supuesto, la poesía, la música o los bucles internos de un texto son lo que son en virtud de un ritmo. También el humano posee repeticiones que lo definen como un cuerpo realmente existente; cuando el ritmo del corazón o el de la respiración fallan –por ejemplo, con la aparición de arritmias–, el individuo siente una disfunción, angustia que será percibida como la instalación de la enfermedad o la cercanía de la muerte. De este modo, la separación entre lo natural y lo artificial es, en sí misma, ficticia, frontera devenida en utopías cuyos relatos se fundamentan en paraísos cuya existencia jamás nadie, directa ni indirectamente, ha demostrado, ni mucho menos, visto.

Lo que sí existe son ciclos, repeticiones que, en el momento en el que son, de algún modo, perturbadas, podemos decir que *en cierto hábitat la intervención humana acaba de hacer su aparición*. Si alguien quiere saber si las corrientes marinas están sufriendo alguna alteración proveniente de la acción humana, lo más probable es que observe el ritmo de las olas y los flujos de agua para detectar alguna arritmia, algún patrón de repetición atípico; ocasionalmente, un nuevo patrón. Lo mismo ocurre cuando se desea saber si unas piedras encontradas bajo tierra son formaciones rocosas debidas a la talla humana o a la erosión terrestre: se buscarán patrones de repetición en las formas y en la disposición de esas piedras, que nos indiquen si son de origen humano. Detectar patrones allí donde todo es o

bien ritmo o bien caos –caos que, a su modo, puede ser una clase de ritmo, pongamos por caso el *caos determinista* estudiado por la teoría del caos– recibe el nombre de *apofenia*, y en ella se fundamentan las observaciones que hacemos de, por ejemplo, un cuadro abstracto, en el cual intentamos detectar figuras o imágenes o sensaciones reconocibles, algo que exprese el *ritmo* de lo ya conocido por nosotros –de ahí que todo arte abstracto, tarde o temprano, precipite en lo figurativo–, o cuando en las nubes intentamos detectar formas familiares, o cuando en un caos de datos intentamos ver regularidades estadísticas, o cuando los buscadores de extraterrestres rastrean las señales cósmicas a la búsqueda de patrones que se salgan de los ritmos habituales de la radiación electromagnética que, desde el espacio cósmico, llega a la superficie terrestre. No existe, pues, lo natural o lo artificial, sino *repeticiones atípicas* que, a su vez, serán más o menos repetidas y más o menos atípicas, un panorama continuo en el que lo natural y lo artificial no están nunca separados –forman un continuo–, y cuyas fronteras, de existir, son tan *porosas* que pueden darse por traspasadas en todo momento.

Las cosas se desarrollan por la conjunción de dos procesos: la repetición y la diferencia. A una repetición –pongamos, una copia de una célula en otra, o una copia de un cuadro en otro–, tarde o temprano se le añade una diferencia, un *error*, que hace que la copia mute y se convierta en *otra cosa*. En caso de ser esta una mutación positiva –un error positivo–, ese nuevo ente permanecerá, se consolidará en un hábitat y en una cultura; en caso de ser una mutación negativa –un error negativo–, el propio medio ambiente hará desaparecer tal obra. La *repetición* es aquello a lo que acabamos de llamar *ritmos conocidos*, y la *diferencia* son las *anomalías* que el CA provoca en tales ritmos, repeticiones anómalas que podrán ser de origen humano o no pero que siempre, por el simple hecho de aparecer ante nuestros ojos, provocarán mutaciones en los procesos culturales, los cuales, a su vez, provocarán otras mutaciones en los procesos hasta entonces supuestamente dados como naturales.

La dinámica de la separación natural/artificial es, pues, artificial en sí misma, tan sólo existe un espacio continuo de artificialidades en el que no hay barreras ontológicas, pero que está dotado de apariciones de ritmos esperados y de ritmos atípicos. Estos ritmos atípicos pueden ser considerados beneficiosos para el humano o, por el contrario, dañinos. Pongamos por caso el calentamiento global, típico caso de ritmo atípico

llevado a su hipérbole, al punto de ser, ya en sí mismo, hoy, la norma, el ritmo esperado. Esta nueva «naturaleza» de crisis que provoca podrá ser resuelta no con el vano intento del regreso a un estado natural y prístino que nunca existió, sino generando un nuevo ritmo atípico, una nueva colección y ensamblaje de repeticiones atípicas que dominen a las propias del calentamiento global, hoy hegemónicamente existentes. Y esto sólo puede ser resuelto por la tecnología, que incluye tanto la tecnología derivada de la ingeniería y la ciencia básica como las diferentes tecnologías de las que dispone el lenguaje, tales como la creación de discursos filosóficos o de un arte que trate las problemáticas terrestres de un modo realista. Además, se dan alianzas, estados en red: parece obvio que el proceso de crisis implantado por el cambio climático no es el mismo que la pronosticada crisis de las competencias y decisiones humanas suplantadas por la Inteligencia Artificial; sin embargo, ambas crisis no pueden separarse completamente, se prestan materiales, se retroalimentan, ocasionalmente comparten algún Centro de Masas. Esto prueba que lo supuestamente natural y lo artificial no pueden ser separados. En realidad, siempre han estado juntos mediante mutuas retroalimentaciones. El biopoder, en el sentido de lo natural-biológico en alianza con lo artificial-político, siempre ha estado ahí, forma parte de la base estructural del humano. De ello se sigue que cualesquiera modificaciones e irrupciones de ritmos y repeticiones atípicas que corrijan las crisis establecidas entre el humano y sus entornos han de pasar necesariamente por la observación y aplicación de lo biopolítico, no por el fingimiento de que no existe o por su apartamiento u otras dinámicas ingenuamente utópicas.

Todos estos ritmos atípicos de pronto aparecidos en los entornos son expresiones del CA ocurridas cuando este rompe el ritmo esperado, el ritmo normativamente marcado, lo rebasa y crea con él un objeto o un conjunto de objetos en red que proponen un lenguaje nuevo. El CA intenta, por todos los medios y en todo momento, romper el ritmo establecido, crear aceleraciones, huir de la velocidad constante. La creación de la Quinta Sinfonía, la creación de una nueva religión, la creación del cohete que llegó a la Luna, la creación de la teoría del psicoanálisis o de la plaga de conejos en Australia o el calentamiento global son, todas ellas, expresiones del CA que ocurren cuando este rompe el lenguaje normado, cuando rompe la pared de la realidad –como un pájaro eclosiona de un huevo– e intenta ir un poco por delante de su propia cáscara.

Lo hemos dicho, el humano, en virtud del CA y de su tiempo termodinámico, siempre quiere ir un poco por delante del tiempo del crono, y para ello utiliza el lenguaje, la invención de prospecciones metafóricas con las que intentará crear un plusvalor en lo dicho, y el objetivo de ese plusvalor es buscar aceleraciones, generar ritmos atípicos, dar lugar a nuevas clases y familias de repeticiones que, tarde o temprano, serán perturbadas a su vez por nuevos ritmos anómalos. Cualquier novedad es, así, un ente que funda su propio ritmo, a la espera de que otro ritmo venga a matizarlo, inocularlo o, en ocasiones, sustituirlo. Que consideremos algunos de los productos del CA –algunas de esa prótesis–, como beneficiosas o catastróficas para nuestras sociedades es algo que no tiene que ver con el CA en sí –que es una dimensión producto de que el humano sea un ser orientado temporalmente y dotado de un lenguaje imperfecto–, sino con las alianzas eventuales o totales que este establezca con los otros capitalismos, o con las forzadas captaciones que los otros capitalismos hagan de él, o de sus controversias con los pensamientos utópicos. El calentamiento global es un ejemplo claro en el que el CA es captado por el capitalismo monetario, y en los últimos años, a su vez, por el capitalismo de tiempo infinitesimal. La Quinta Sinfonía de Beethoven es un ejemplo de cómo el CA no es captado por ninguno de los otros dos capitalismos, excepto puntuales uniones que no son captaciones sino alianzas –pensemos en la comercialización de una de sus grabaciones o en la venta de un *ticket* para verla interpretada en directo–.

3.16. NATURAL/ARTIFICIAL, LAS *CONSTANTES* DE LA NATURALEZA

Hay límites dados por la propia naturaleza de las cosas, pero tales límites, lejos de ser una limitación, lejos de impedir las condiciones de vida, la propician. La velocidad de la luz en el vacío –*c*–, es un límite superior de velocidades, restricción inherente a la materia, que da lugar a fenómenos como las contracciones del tiempo y de las masas de los cuerpos cuando estos están en movimiento, límite exigido por la Teoría Especial de la Relatividad para que el mundo sea habitable. O, en el terreno de las interacciones entre cuerpos, esa misma velocidad de la luz como límite insuperable garantiza, sin embargo, algo tan fundamental y cotidiano como

el Principio de Causalidad –si las cosas pudieran viajar a una velocidad infinitamente alta, los *efectos* tendrían lugar al mismo tiempo que sus *causas*, serían procesos literalmente instantáneos, una piedra llegaría al suelo al mismo tiempo que es lanzada–. Hay otros límites impuestos por la naturaleza, por ejemplo, en la física cuántica, la energía no puede darse con cualquier valor numérico, sino que está fragmentada en *cuantos de energía*, bloques de valores dados por la Constante de Planck (*h*), lo que, entre otras muchas cosas, garantiza la existencia de los átomos. O en la física clásica, el conocido Principio de Conservación de la Energía, por el cual es imposible que exista un móvil perpetuo, un móvil que pueda desplazarse indefinidamente o hacer un trabajo sin extraer su energía de algún otro lugar –principio en el que también se fundamenta toda economía–.

De todo ello se desprende que eso a lo que llamamos *naturaleza*, esa amalgama compuesta de árboles, ríos, animales, nubes, cuerpos vivos, etcétera, en tanto en cuanto el humano interviene en ella y la modifica y manipula a su antojo, no es algo natural sino artificial, pertenece al ámbito de lo exclusivamente humano. Y afirmamos esto porque, de existir algo realmente natural –de existir una naturaleza–, esta, lógicamente, estaría constituida por todo aquello *que no podemos modificar*, todo aquello absolutamente externo a nosotros, y lo único que no podemos modificar son, precisamente, las constantes físicas, los citados *límites* tales como la velocidad de la luz, la Constante de Planck, la conservación de la energía, la carga del electrón y otras entidades límite.

Los límites están, así, dados ya de inicio por la propia existencia; esos límites son la naturaleza misma, y cualquier otra pretensión de definir *lo natural* no deja de ser una falta de naturalidad. El CA, en su proceso de creación de prótesis, en lugar de intentar traspasar esos límites, juega con ellos, los manipula en su propio filo, sin traspasarlos. Tal es la expresión del carácter intrínsecamente no utópico aplicado al ámbito de lo natural. Sus límites se dan aquí y ahora por medio de las aceleraciones creadas *in vivo*. En el cometido del CA no está el buscar un hipotético límite en un hipotético final, ni mucho menos traspasarlo: se instala en él, trabaja con él, juega con él. Y ahí se afianza su politeísmo.

Cuando el CA trabaja con límites pero de un modo ni social ni estatalmente articulado, aparece el anarquismo como una de sus formas. El anarquismo no es expresión del pensamiento utópico sino que es un CA dotado de aceleraciones no vectorialmente organizadas, situación en la que

toda aceleración puede tomar direcciones y sentidos autoorganizados en su interior, pero contrapuestos respecto a otros grumos vecinales, generando una suerte de red aleatoria: todo está conectado con todo pero no coordinado con un Todo –llamado, en última instancia, Estado o, simplemente, comunidad–. El anarquismo, como especial forma del CA –red aleatoria– se opone al cristianismo y al marxismo. Por su parte, el capitalismo monetario, lo hemos dicho, tiene su base en la anarquía (*an-arche*, sin principio rector), pero también la tiene el reciente capitalismo de tiempo infinitesimal; podemos decir que ambos capitalismos son una suerte de anarquismo potenciado y perfeccionado institucionalmente. Ahora sabemos que la anarquía de esos dos capitalismos tiene, a su vez, un origen más basal compuesto por una anarquía estructural proveniente de una configuración particular del CA.

3.17. LÍMITES RELATIVOS, TODA BARRERA ES POROSA

Si nos quedamos unos pasos por detrás de los límites absolutos y pensamos en los *límites relativos*, aquellos que no son ni la velocidad de la luz ni las otras constantes de la naturaleza sino tan sólo aparentes barreras, percibimos inmediatamente que se trata de fronteras, murallas y fosos que permiten el paso de algunos elementos y de otros, no. Toda barrera, si realmente lo es, resulta una estructura porosa. Cada noche los habitantes de un hemisferio terrestre vemos una misma cosa, la Luna, y la vemos al mismo tiempo –la Luna como primordial emisión televisiva *prime time*–, y si podemos hacerlo es porque el muro que, en sí, es la oscuridad nocturna se muestra no poroso a muchas materias menos a una, la luz que la Luna refleja. Las paredes de los edificios no permiten el paso de la visión, ni del olor ni del tacto, sin embargo, en mi calle cada mañana mis vecinos y yo nos despertamos con el canto de una colección de pájaros urbanos, compartimos esa experiencia permitida por la *porosidad* de las paredes de las viviendas, una experiencia común que desconoce los límites estructurales de la arquitectura vecinal. Compartimos, así, algo externo a las murallas, una suerte de radiofonía espontánea en virtud de la porosidad de la barrera que es cada una de nuestras viviendas. Vivir amurallado y compartir una misma experiencia con los que están más allá de las murallas,

la porosidad de un muro, es una característica inherente al muro; el muro siempre es muro respecto a algo. El cristal apantalla todo menos la visión. El aislamiento total es un mito, se trata de una construcción cultural, como también lo era el silencio total o el vacío total. La ciencia sabe ya que el vacío no es la nada, el vacío no existe, incluso en su unidad mínima, el vacío está lleno de una entidad física llamada Campo de Higgs. Al contrario que los pájaros, las serpientes o los dinosaurios, que nacen del huevo, de esa muralla ovoide e impenetrable a todo menos al calor de la hembra gestante, el humano ve la luz tras estar nueve meses en una muralla de carne y agua, probablemente la muralla más porosa que existe. Probablemente por eso, no nos conformamos con las murallas que, una vez nacidos, la naturaleza y las sociedades nos van interponiendo, tal vez por eso el CA desea traspasarlas a cada instante, sin demoras ni utopías finales –la utopía se da aquí y ahora–, en tiempo real pretende ir un poco por delante de cada muralla, inventarle una porosidad; para empezar, inventarle una porosidad a la *muralla del tiempo*. Y tal vez también por eso, la barrera más alta y perfecta que el humano ha creado, el lenguaje, es simultáneamente la más imperfecta, la más porosa, la más creativa: mediante los tropos y lo simbólico se puede ver en todo momento qué hay al otro lado de ella, ir un poco por delante de la exactitud del tiempo que emanaría de un lenguaje exacto. También los instrumentos musicales son muros y barreras que nos permiten llegar al otro lado de su materialidad objetual, territorio en el que aparece algo a lo que llamamos *música*. La música como el acto de traspasar un muro, el que conforma el propio instrumento.

El muro corporal propiamente poroso es la piel, lugar donde se produce el tacto. El conocido Test de Turing afirma que si un humano entra en contacto con una máquina y si aquel no puede, mediante ninguna prueba, detectar que lo que tiene delante es una máquina, entonces es que ha sido creada una Inteligencia Artificial. A fin de que el test sea hecho en las condiciones más exigentes para ambos, suele plantearse el encuentro como una conversación entre el humano y la máquina en un contexto de no contacto directo, separados por un muro que le hace imposible al humano ver qué hay al otro lado –ver si se trata de una máquina o de un humano–, una comunicación vía digital o verbal con interfonos. Pero podemos pensar que la condición más exigente, la más difícil de superar por parte de la máquina y del humano sería justamente la contraria, aquella en la que todo se haga visible al ojo humano, no haya muro de separación entre ambos y el

humano pueda tener delante algo que supuestamente posee el perfecto aspecto de un cuerpo vivo, de carne y hueso, inteligente y sintiente; en último extremo, que el humano pueda tocar con sus manos al ente que tiene delante. El tacto como prueba última de lo que, siendo artificial, se muestra cien por cien humano. El tacto como muro de lo extremadamente poroso. Volveremos al tacto, potencia del CA, más adelante.

3.18. DESCUBRIMIENTO DE LA FINITUD TEMPORAL. LA MUERTE, LOS MILAGROS

Hay otra falta primordial, que se nos aparece por primera vez en la adolescencia y que, si descontamos la muerte –que obviamente es la falta definitiva–, es la primera gran ausencia que se experimenta a lo largo del ciclo de la vida. Se trata de la conciencia del tiempo finito, cuando la finitud se inscribe en la materia corporal. El niño experimenta el tiempo como un tejido sin límites, para un niño todos los veranos son una dicha que carece de fin; lo mismo ocurre con los días de escuela, cuya penuria se interpreta como literalmente interminable, penurias que se prolongarán incluso en la adolescencia, cuando los primeros desamores o conflictos con el poder familiar son percibidos como un signo de desgracia definitiva, que aparentemente no cesará en el tiempo por cuanto ese sufrimiento es imaginado como infinito. El motivo de tales temporalidades supuestamente perpetuas es que el niño carece de la idea de finalización de las cosas en general, porque carece de la idea de muerte en particular, de ahí que el tiempo sea para él una magnitud infinita a la que su cuerpo y su conciencia se hallan solidariamente unidas, unión sentida como indivisible: el cuerpo del niño y el mundo son la misma cosa, hay una continuidad entre ambos, no hay hueco alguno entre su *teoría* y su *experiencia*. Llegada la adolescencia, el niño siente por primera vez que su cuerpo existe, toma conciencia del cuerpo, lo que antes era un medio continuo formado por un cuerpo unido a un paisaje –el entorno y el cuerpo eran la misma cosa–, ahora se separa, queda permanentemente escindido. El adolescente siente entonces una pérdida, provocada por la toma de conciencia de la existencia de su propia carnalidad en tanto en cuanto esa carne ahora ya está escindida del mundo, pérdida que se experimenta como una verdadera mutilación y

ausencia definitiva que el adolescente intentará rellenar con toda clase de intensificaciones –magnitudes *intensivas*– que pongan a prueba los límites de ese recién nacido cuerpo, experiencias que, tanto sexual como intelectualmente, lo delimiten de una vez por todas.

De la puesta a prueba de esos límites aparecerá la conciencia de la existencia de un *segundo cuerpo*, al que comúnmente llamamos *género*. Es la edad en la que aparecen inéditas prácticas sexuales, juegos con la aceleración de los objetos, desafíos a la ley familiar, ingestión de alcohol o drogas, desvíos de las normatividades que rigen los objetos sociales, etcétera, acciones que, lejos de –como a veces se dice–, responder a un ansia por alcanzar cuanto antes la adultez, constituyen el vano y último esfuerzo de ir hacia atrás, hacia un estado original, regresar al espacio en el que el tiempo era infinito, la edad en la que la muerte no existía y el cuerpo, solidario respecto a su entorno, era uno y sólo uno, carecía de límites y fronteras. Esta *falta*, el CA la aprovecha de tal modo que el adolescente se halla en un permanente estado de violento *intercambio* de bienes y símbolos –violenta *economía*– tanto con el mundo de los adultos como con el de los niños, una verdadera economía acelerada y desplegada en un cuerpo atrapado en un espacio intermedio y minado de ausencias. Llegada la edad adulta, el CA sustituirá aquellos malos hábitos de adolescencia por extensiones corporales, prótesis socialmente aceptadas, tales como coches, televisores, teléfonos, reproductores de música, parques temáticos, viajes de ocio estipulado y demás tecnología de ampliación de la corporeidad, reunida y gestionada antes por las revistas y por la televisión, y hoy, de forma casi completa, por un *smartphone*. En su dimensión propiamente político-social, tal extensión corporal toma forma compacta en el poder empresarial y familiar, del que el adulto se dota a sí mismo para poder seguir jugando como si el tiempo y los límites no existieran, como si todavía fuera un niño y la muerte nunca fuera a presentarse. Pero el tiempo de la infinitud de la infancia nunca regresa, por eso son prácticas que, en ocasiones, la sociedad da por lamentables en el adulto: no van hacia el futuro, inútilmente buscan la llave perdida que al cuerpo adulto le abriría la puerta de un pasado perdido. En la escisión del cuerpo en la adolescencia, en su no restituible unidad con el mundo, en esa permanente ausencia, tiene el CA una de sus mayores potencias reproductoras. El caso del capitalismo monetario, que, por medio del consumo, invita a esas prácticas en adolescentes y adultos, tan sólo es un caso particular vehiculado por el

mercado.

Podemos pensar las plagas bíblicas anunciadas por ese tratado de *economía espiritual* que es la Biblia como el opuesto negativo de los milagros, así como también podemos pensarlas como el opuesto negativo de los juegos de azar y sus desorbitados premios. Se sabe que la plaga llegará, lo hará con toda seguridad y, al igual que el número premiado de la lotería, no se sabe cuándo ni sobre quién en concreto caerá. Es un fenómeno que, tanto el capitalismo monetario como el cristianismo, aunque no lo admitan de forma explícita, extraen directamente de la muerte; mejor dicho, de la toma de conciencia de la segura existencia de la muerte: la plaga, al igual que nuestra segura defunción, llegará en un tiempo y un lugar siempre por determinar. Que, lógicamente, en el límite de todas las faltas se halla la muerte –muerte que es la falta absoluta, la escasez de medios absoluta en la que, como constante amenaza, se fundamenta la existencia de toda economía de la escasez–, queda probado por el hecho de que, si el humano fuera inmortal –como en aquel cuento de Borges, en el que describía una sociedad de inmortales–, no sólo no existirían las ciencias económicas sino tampoco el sexo, que es la consecuencia de saber que moriremos y que, por lo tanto, nuestra dimensión biológica perpetuará una especie animal y una cultura por medio de la entrega al mundo de un testigo. Sexo, muerte y juegos de azar van, así, íntimamente ligados por medio del capitalismo monetario. Tan ligados que a veces se confunden.

Las prótesis creadas por el CA que, por un lado, actúan en la sociedad hiperprevisora y ganada por el miedo –seguros de vida, salarios fijos, etcétera–, y que, por otro lado, actúan en su espacio contrario –la cultura del milagro de la ruleta, del pelotazo capitalista monetario, del azar como maravilla–, son unas de las más eficaces prótesis elaboradas por el capitalismo monetario, que las ha capturado. Prótesis que, aunque sean opuestas entre sí, en realidad hablan de lo mismo, de la endémica falta de seguridad que siente el humano. Se trata de la explotación de un tiempo instantáneo –del instante de duración cero– en el que es producido un efecto de una intensidad aparentemente infinita, una explosión que nos proporciona una apariencia de algo que se sale de la norma, de algo que, además de ser desproporcionado, violenta la ley establecida, el atávico mecanismo de rebelión –eco adolescente– del que el CA se vale para impulsar al adulto, para acelerarlo. Pero los sistemas hiperprevisores, sobre todo los referentes a la salud y a la ilusoria prolongación de la vida, son

usados también para dar una apariencia de desobediencia ante la ley, sólo que, en este caso, se trata de la desobediencia ante una supuesta *ley natural* en todas sus dimensiones: desde la ley que indefectiblemente conduce a nuestro cuerpo a la decadencia y a la enfermedad, a esa otra ley que se da en el ámbito de lo que llamamos naturaleza, en la que supuestamente todo es caos, nada se halla reglado y las criaturas que la pueblan operan bajo el signo de la depredación y del sálvese quien pueda. El juego de azar simula el triunfo del humano afortunado sobre una *economía de la escasez*; por eso la actividad cotidiana en las bolsas financieras se parece tanto a la de los casinos. Y qué duda cabe de que, por su parte, la hipernormatividad y sus absolutas legalidades sociales son también utilizadas por el capitalismo monetario en tanto en cuanto simulan el triunfo del ciudadano sobre la otra clase de escasez, aquella configurada en la hipotética falta de seguridad existente en la citada naturaleza, una naturaleza publicitada de manera fantasiosa como espacio de riesgos y situaciones extremadamente violentas. Así, y en ambos extremos, lo que en el niño es un estado de perpetuo asombro y de milagros ante sus ojos –y que, de prolongarse en su vida, será tildado de estado *inconsciente*–, en el adulto se torna en un mecanismo socialmente construido por el capitalismo monetario para inducir tanto supuestas maravillas como miedo.

3.19. LA ACUMULACIÓN

El cada vez más frecuente deseo de acumulación de objetos y posesiones, además de llamativo, se presta a confusión; suele analizarse bajo el signo exclusivo del capitalismo monetario pero su dimensión original se halla en el CA. La acumulación de bienes –casas, empresas, aviones, comida, países, fotografías, agua u oxígeno embotellado–, tiene más que ver con un poder muerto que con un poder efectivo. El verdadero poder radica en su constante estado de potencia, en tener la posibilidad de ejercerlo y, como el monarca que condesciende a no enviar al súbdito a la guillotina, *preferir no hacerlo*. Nada otorga tanto poder como la estricta posibilidad de provocar que las cosas ocurran *por sí solas*, sin necesidad de activarlas, y asimismo, tener la fuerza para desactivarlas pero no hacerlo. El poder no sólo absoluto sino absolutamente efectivo sería tener todo el capital del mundo pero no retenerlo, dejar que circule o que otros lo hagan circular por ti, actuar como

si no se tuviera nada, como si realmente *faltara*. Es la simulación de esa *falta* lo que, por la vía de la seducción, induce autoridad, mando, obediencia.

De este modo, quienes así operan, *simulan ser ellos mismos el CA*, suplantan su núcleo; no es que usen la falta sino que ellos mismos se erigen en falta. Se construyen sobre algo que está ausente –sobre objetos no acumulados–, aunque esos objetos existan realmente en algún lugar en modo de circulación, de flujo. Son individuos que pretenden fundar por sí mismos una clase de aceleración, una aceleración propia y distinta a todo. Sobran personajes históricos a los que poner como ejemplo: de Simón del Desierto a Steve Jobs, hacedores de todo tipo de milagros por la vía de la aparente absoluta inacción. No hay mayor aspiración humana que ver realizada esa *simulación de la falta* en la propia vida. Tal es la idea de poder absoluto.

Así las cosas, es fácil ver que lo que hemos llamado capitalismo monetario –obtención de plusvalías, armado de monopolios y comercios desaforados– no es otra cosa que el residuo, el acto fallido de ese otro proceso mucho más amplio y de clara intención metafísica, impulsado por el CA. Hay un símil que ayuda a entenderlo: también para ciertas tradiciones religiosas la consumación del coito no es más que el fracaso de la retracción sexual a la que debieran someterse los cuerpos a fin de experimentar el continuo éxtasis de *poder hacerlo* y decidir demorarlo –demorar el final del acto sexual–, porque, en su lógica, todo final es susceptible de ser leído como fracaso, fracaso del movimiento vital, que llega a un final y se detiene y, de algún modo, muere.

Pero esta colección de objetos que, dispersos y sin ser completamente usados, confiere poder absoluto, puede leerse también como una *dispersión* total del individuo que los posee, su total desmembramiento, su tráfico corporal por todas partes sin estar en ninguna, el ansia de tenerlo todo para, haciéndolo circular, desaparecer él mismo, no estar en parte alguna, no ubicarse en un lugar preciso, poseer un Centro de Masas radicalmente cambiante y, en definitiva, ser utópico pero no al modo de las utopías clásicas sino justamente por lo contrario: *utópico por no tener un lugar asignado*. Una suerte de consustancial vagabundaje en la ubicuidad total. Y lo que no está en ningún lugar es –como el CA–, algo hecho de *tiempo*, no de *espacio*.

Es un caso similar al de las magnitudes estadísticas –medias, medianas,

dispersiones, modas, etcétera–, que no están en lugar alguno, no responden a un *observable* físico real sino a generalizaciones imposibles de etiquetar en cuerpos individuales; al fin y al cabo ¿dónde está ese individuo que tiene, de media, 4,7 amigos?, o ¿dónde está ese ciudadano que, de media, come al año 20,34 kilos de carne de pollo? En ninguna parte, y, en caso de existir, se toma como la legítima materialización de una casualidad o, según los casos, de un milagro. En este sentido, y aunque para las ciencias no lo sea en absoluto, el *tiempo* es, para el CA, un parámetro estadístico, una suerte de ubicuidad total de los cuerpos que lo habitan. La relación de toda esa ubicuidad con la *identidad estadística*, citada en otros capítulos, es evidente; la identidad que de nosotros construye la Red por su cuenta también está en todas partes y en ninguna al mismo tiempo, nuestra identidad es una *media* de cada uno de nosotros, la que da como resultado un individuo que no existe como tal y, además, esa media no es estable, cambia a cada instante.

Pero también es algo similar a lo que les ocurre a las partículas físicas. Todos los fotones de la misma energía son idénticos, todos los fotones son el mismo fotón desde que comenzó el Universo hasta hoy. Puedo decir que el átomo de hidrógeno que ingirió el primer humano es el mismo que ingiero yo hoy, o puedo decir que el fotón que alumbró al primer humano es el mismo que me alumbra a mí hoy –tiene razón la poesía cuando, en forma de metáfora, dice cosas como *la luz es eterna*–. Así, la *falta*, la ausencia de la que el CA echa mano para construir al humano a través de la abundancia y acumulación de bienes y objetos que circulan es, precisamente, esa inexistencia de un lugar físico particular al que asignarle un poder concreto, no obstante existente, la constante demora y retracción –la constante aceleración– que convierte al Poder en una *magnitud estadística*, un ente sin materia determinada pero realmente manifestada: el Poder como extrapolación de una colectividad de grandes números, extrapolación de casos particulares y de acciones que nunca se expresan aunque, por supuesto, realmente llegan, sus efectos nos alcanzan. Dicho de otro modo, no ejercer ninguna clase de Poder directo ni experimental, para hacerlo a través del teórico plano de la *amenaza sin fin*. En algunos periodos históricos, como el actual, tal amenaza cambia de forma y rostro y se ve mutada en seducción, de tal manera que, del modelo del ya clásico poder coercitivo biopolítico típicamente foucaultiano –vigilancia y castigo–, se ha pasado a un poder seductivo, al emocapitalismo, forma de dominación que

aparece cuando el capitalismo monetario, a fin de obtener rentabilidades, lejos de reprimir las emociones y apetencias de los ciudadanos, las fomenta y produce. Toda apetencia del consumidor será cumplida en cualquier tiempo y lugar. Tal es el dictado del Poder absoluto, el alma misma de la ubicuidad del mercado mundial. Consumismo hecho religión monoteísta, la religión ocio.

Consumismo nada tiene que ver con poseer muchas cosas; quien adquiere objetos y bienes y se los guarda en su casa no será tildado de consumista sino de avaro, caprichoso, friki o maniático. Consumismo es obtener y desprenderse de lo obtenido para obtener algo todavía mayor o supuestamente mejor, consumismo es poner en red las cosas, hacerlas circular de un lugar a otro. Por eso, en cuanto a la acumulación de objetos, ya sean reales o virtuales, tanto el CA como las utopías clásicas practican esa inflación del deseo que es poseerlo todo; lo que los diferencia es el modo en que esas posesiones son luego puestas en el mundo. Las utopías acostumbran a utilizar los bienes materiales para almacenarlos, como reservorio, apenas les dan uso salvo para lo considerado estrictamente necesario: oro, tierras, construcciones, ciudades, países al completo, llevados por la seguridad que proporciona lo estático, lo guardado a buen recaudo *por lo que pueda pasar*, como salvaguarda u ofrenda a alguna clase de deidad que está por llegar –incluso el miedo es, para las utopías, una deidad. Todo ello, naturalmente, se enraíza con la noción de *espacio*. El CA, por el contrario, adicto al tiempo y a la aceleración, nada enraíza, todo lo pone en movimiento, y los bienes, deslocalizados, van de un lado a otro en unas redes de relaciones, casi siempre esporádicas, que todo lo degluten y metabolizan: oro, dinero, cuerpos, relaciones personales, afectos y países –planetas, incluso–, todo es susceptible de cambiar de mano y de uso en un abrir y cerrar de ojos. Es a eso a lo que llamamos *consumismo* cuando aparece en su versión emocapitalista. Se puede no tener nada y ser el mayor de los consumistas. De hecho, el adicto a la religión del consumo no colecciona nada, todo lo olvida porque, rápidamente, todo lo intercambia.

Tales ubicuidades y dispersiones crean una clase muy particular de individuo y de cuerpo –tanto en su dimensión personal como en su dimensión relacional y social–, se trata de un cuerpo que *no será identificable* por cuanto será casi imposible asignarle un lugar y un tiempo dados, asignarle un archivo que lo etiquete, que lo *identifique*. Es algo parecido a lo que hacen con los ciclos solares los casinos, edificios que

carecen de ventanas, para que el jugador pierda el sentido de la temporalidad biológica –no distinga entre el día y la noche–, y así su cuerpo no pueda aparejarse a una *etiqueta temporal*; o es lo que hace la Red con el internauta, sumido este en la máxima expresión del *no estar en ninguna parte para estar simultáneamente en todas ellas*, ejemplo paradigmático de quien se ha desprendido no sólo del tiempo sino también del espacio. El CA, su continua *actualización* de algo que falta, introduce en el humano un vagabundaje por espacios y tiempos, de tal manera que la identidad personal y colectiva –su identificación–, se ve disipada. Los espacios y tiempos por los que transita el individuo son, entonces, una suerte de desiertos en los que todo grano de arena es, a efectos prácticos, igual al grano vecino o, como las sombras chinas, que no dan información del cuerpo real que las produce, quedando así ese cuerpo totalmente sin identificar. Y esta falta de determinación del individuo, esta tendencia a la ubicuidad total, es constitutiva al humano. No hace falta inventar metáforas con el microscópico mundo de las partículas elementales y el Principio de Indeterminación de Heisenberg para decir que, en el ámbito macroscópico –el propiamente humano–, tampoco sabe nadie nunca exactamente dónde está, ni tan siquiera el propio individuo sabe nunca dónde se halla por completo.

3.20. LAS NOVEDADES

Las fases de *aparición* de un cuerpo son, sucesivamente: su sombra, el reflejo del cuerpo en el espejo y, finalmente, su materialidad como cuerpo, tres estados en los que al cuerpo le ha sido añadido algo; a saber, desde la oscuridad que es la sombra, se ha pasado al dibujado del cuerpo en el espejo –la sombra ha sido *rellenada* en un plano–, hasta alcanzar, más tarde, el rellenado total interno del contorno –es creado el volumen– que dará lugar al cuerpo en tres dimensiones. Inversamente, puede decirse que las fases de *desaparición* de un cuerpo son las que, partiendo de su materialidad –su volumen–, remontan al revés ese mismo camino, lo transitan en sentido contrario, hasta convertir el volumen en una desértica sombra.

La sombra se adapta a la vasija que la contiene –en su caso, la superficie plana–. También la imagen del espejo se adapta a la vasija que la contiene –la superficie del espejo–. Pero el cuerpo material, ¿a qué vasija se adapta?

Al tiempo; el cuerpo se adapta a la vasija del tiempo. Lógicamente, en el tiempo –en el *interior* del tiempo– despliega el cuerpo sus acciones, sus crecimientos o retracciones. Pero, a su vez, el tiempo también es un ente que, para tomar forma, se adapta a un entorno, y ese entorno es el cuerpo que lo está midiendo.

De modo que *el cuerpo es vasija del tiempo como el tiempo es vasija del cuerpo*. Se trata de algo autorreferencial. Esto provoca que ni la explicación psicologista –el tiempo contenido en la mente del cuerpo que piensa– sea del todo cierta, ni tampoco su contraria explicación mecanicista –el cuerpo contenido en una suerte de flujo temporal universal newtoniano y único–, sino una retroalimentación de ambas, que dará lugar al hecho cierto de que *ni el cuerpo ni el tiempo están nunca completos*, siempre les falta algo. ¿Y qué les falta?, pues a cada uno le falta, precisamente, lo que el otro tiene, estableciéndose, así, una distorsión que provoca intercambios emocionales entre ambos –una economía de las emociones– la cual, a su vez, produce variaciones de velocidades, aceleraciones.

Tal es la incompletitud que provocarán las retroalimentaciones entre el cuerpo y el tiempo, una *falta* constitutiva al humano, resultado directo de ese nunca perfecto ritmo y encaje del individuo en el tiempo, ni del tiempo en el individuo. Esa es la incompletitud a la que nos referíamos páginas atrás, cuando decíamos que el humano, al tener una falta primordial de la que no se puede desprender, inventa un canal de interacción con el mundo que, en cierto modo, es un canal ficticio, paranormal y alucinado –del mismo modo que al ciego le falta la vista y la suple con otro canal, el ciego *ve* con las yemas de los dedos–. El modo de estar del humano en el mundo es, por ello, una continua *alucinación pactada*, consensuada con su entorno, producto de la incompletitud del cuerpo en el tiempo, y del tiempo en el cuerpo. Para nosotros, las cosas nunca están terminadas, las cosas son vasijas a la espera de ser rellenadas, bien sea por sombras, bien sea por imágenes de espejo o por cuerpos volumétricos que buscan un perfecto tiempo que no encuentran.

El propio humano tampoco se ve nunca a sí mismo completo, y esa incompletitud es la que obliga a los individuos y a las sociedades a crear *novedades*, instaurar mundos que pasen por completamente nuevos aunque casi siempre sean reelaborados con lo que ya existía, novedades que, cuando lo son de verdad, resultan ser violentas aceleraciones, bifurcaciones, estados emergentes. El individuo copia, el individuo está siempre copiando,

la base de su supervivencia es la réplica de lo ya visto, la seguridad de lo conocido. Pero no sólo eso. Necesita también lo nuevo. Lo eternamente copiado, de existir, caería en la esterilidad del estatismo, en la muerte por incesto cultural y material. La paradoja de la especie humana es que continúa en la Tierra –no se ha extinguido– porque, por fortuna, copia mal, e involuntariamente introduce fallos en aquello que desea replicar, y en tales fallos –si hay suerte y talento– se halla lo que de pronto aparece, lo nuevo, la *diferencia*, lo que, en caso de revelarse valioso, se quedará como legado cultural y, en caso contrario –si no es de ningún modo útil–, será desechado, del mismo modo que una célula se copia mal a sí misma e introduce mutaciones negativas que serán desechadas o, por el contrario, mutaciones positivas que dan lugar a una evolución de la especie en cuestión. Esos fallos son aceleraciones.

Hay aceleraciones que no dan lugar a nada, se extinguen en virtud de los inservibles productos que han generado, y hay aceleraciones que permanecen para dar lugar a lo nuevo, novedad que, durante un tiempo, tendrá apariencia de aceptable *prótesis* de la falta. Tanto las sociedades feudales y de castas como las religiones, también las secularizadas y los fideísmos contemporáneos, son enemigas de lo nuevo, se hallan estructuralmente articuladas en contra de los cambios y de las aceleraciones. Para el cristianismo, la novedad absoluta ya existió, fue la venida de Cristo –como para el musulmán lo fue la de Mahoma–, y toda novedad posterior no puede ser para esa fe sino una bastarda sombra de aquella *buena nueva absoluta*; por eso, cristianismo y ciencia han estado y supuestamente estarán siempre enfrentados. Por eso están, también, enfrentados el cristianismo y el CA. Un ejemplo llamativo se da cuando, a finales del siglo XIX, la religión cristiana entra en crisis por la irrupción de dos nuevas doctrinas: el comunismo y el capitalismo. Estas, cada una a su modo, traen un mensaje de novedad absoluta, una noticia realmente nueva que compite con la buena nueva cristiana; su promesa es que no hay que esperar a la muerte para alcanzar el paraíso sino que este puede llegar en vida, en la Tierra. Ante esta noticia, toda una masa de fieles cristianos se desplaza hacia esas dos nuevas utopías. Tanto es así que, temeroso de perder a la totalidad de los fieles, el papa León XIII se ve obligado a publicar la insólita encíclica *Rerum novarum*, en la que recuerda a los cristianos que la verdadera novedad está en la Iglesia, y que lo que prometen esas dos nuevas ideologías no es otra cosa que falsos cantos de

sirena. Con todo, el desvío de fieles cristianos, bien a las filas del comunismo y de variantes socialistas, bien a las del capitalismo monetario, resulta ser una sangría que la Iglesia no se puede permitir. Así es como esta inventará un truco: modifica ligeramente su doctrina para dar cabida a todos esos fieles, modificaciones que, con el tiempo, darán lugar a dos subsecciones del cristianismo: la llamada Teología de la Liberación, que integra el pensamiento comunista en la palabra de Cristo, y por otra parte, los movimientos liberales monetarios tales como los Legionarios de Cristo, que darán cabida en la Iglesia al capitalismo monetario. De este modo, ya se puede ser comunista o capitalista monetario sin dejar de manifestarse como cristiano de pleno derecho. El cristianismo fagocita, así, aquellas dos novedades, minimizándolas, al incorporarlas a la supuesta novedad absoluta que las supera, la venida de Cristo.

3.21. ENGENDRAR Y DESENGENDRAR

El único objeto dotado de un CA *autónomo* que el humano puede crear es a otro ser humano. Al menos hasta la fecha, esto sólo ocurre en la *reproducción*. En la sección Mitología, de su clásico *Piedras*, Roger Caillois nos habla de una isla en la que un hombre cogió una piedra, la dejó en una esquina y «al cabo de ochenta años había crecido mucho y había dado a luz a un millar de piedras pequeñas: su descendencia». Más adelante dice también, «hay piedras que engendran, en el seno de la tierra nacen piedras óseas». Tales hechos, a pesar de imaginarios, lanzan buenos puntos de partida para pensar qué es engendrar en el seno del CA, y, por lo tanto, explorar también si lo opuesto a ser engendrado es, sencillamente, morir o es ser matado. Porque morir no es lo mismo que ser matado. Morir es desaparecer en el flujo de los hechos esperados; ser matado es ser *desengendrado*.

Habíamos dicho que existen las llamadas magnitudes *extensivas*, tales como la masa, que no producen por sí solas nada nuevo al ser sumadas –un kilo de tierra sumado a otro kilo de tierra no produce sino más tierra–, y las magnitudes *intensivas* que, por el contrario, no sólo no pueden sumarse directamente sino que su unión ha de hacerse, en su formulación más simple, por medias aritméticas –la mezcla de las temperaturas del aire de dos habitaciones no es la suma de la temperatura de cada habitación, sino la

media de ambas–. Las magnitudes intensivas, además, generan en su unión una serie de cambios de fase, aceleraciones, fenómenos emergentes, que dan lugar a algo nuevo, a entes que antes no existían; por ejemplo, en el caso de la unión de las diferentes temperaturas del aire, aparecerán corrientes que darán lugar a diferentes climas. El CA trabaja con magnitudes intensivas, crea aceleraciones internas. Por el contrario, las utopías trabajan con magnitudes extensivas, no aceleradas y, en caso de eventualmente trabajar con magnitudes intensivas, su propósito es, en el fin de los tiempos, *hacerlas mutar en extensivas;* de hecho, en eso consiste, en último término, todo programa utópico: obrar esa mutación estructuralmente no posible que, por supuesto, hará también no posible la real culminación de cualquier utopía.

Podemos entender ahora que, para el CA, la fábula propuesta por Caillois sea un imposible material no sólo porque únicamente en un planeta imaginario las piedras podrían reproducirse, sino por el mecanismo interno del proceso mismo: en el plano de lo real una piedra sumada a otra piedra se comporta como una magnitud extensiva, no engendra algo distinto a la piedra que ya teníamos.

Y sin embargo, en el plano de lo imaginario una piedra sí que podría engendrar a otra piedra. Por eso, en el plano de lo imaginario, algo extensivo puede cobrar de pronto una virtud intensiva. Diríamos más, en el plano de lo imaginario, lo que mejor funciona como relato son tales apariciones de piedras que se reproducen, o ranas que se convierten en príncipes, o elefantes que vuelan. Esto quiere decir que *en el plano de lo imaginario las magnitudes extensivas se convierten en intensivas*; en lo imaginario, lo utópico deja de ser utópico para convertirse en atópico (sin lugar, desubicado). Es por eso por lo que el CA –naturalmente atópico– trabaja, también, para la existencia de tales espacios imaginarios.

El CA se completa, así, del siguiente modo: para generar prótesis en el plano real utiliza magnitudes intensivas –entendemos por plano real aquel en el que se da lo factual y los procesos materiales de las sociedades realmente existentes– y, por el contrario, para crear obras imaginarias tales como una novela o un cuento, utiliza magnitudes extensivas –en la imaginación, las piedras sí pueden engendrar piedras–. Habitualmente, las prótesis finales creadas por el CA son una combinación de esos dos planos, el *real* y el *imaginario*, que da lugar a lo que llamamos *realidad*.

El caso extremo de los cambios generados por las *magnitudes intensivas*

acontece en la *reproducción*, en el acto reproductivo, que podemos sintetizar como la *aparición* de un ser a partir de otro. Y es que hay dos movimientos opuestos que involucran a los seres vivos mamíferos. El primero es el nacimiento –pongamos, de un gato–, nacimiento que, además de constituir un acontecimiento biológicamente evolucionado, es un acto complejo desde un punto de vista simbólico: nacer es el único proceso animal conocido en el que un ser –una gata–, se convierte en dos –gata y cachorro–. Dicho de otro modo: donde había 1, aparecen 2. Sin embargo, el caso contrario al nacimiento, es decir, el caso en el que, a partir de 2 seres, aparece 1, no es, como podría pensarse, la muerte, ya que la muerte es un proceso en el que donde había 1 ser ya no hay ninguno –se pasa de 1 a 0–. En efecto, el caso contrario al nacimiento no es la muerte sino la *depredación*, el momento en el que el perro se come al gato, momento en el que donde había 2 seres –perro y gato–, ahora sólo hay 1 –el perro–. Desaparecer dentro de otro cuerpo. De este modo, esas dos operaciones opuestas entre sí –el nacimiento y la depredación–, son las magnitudes verdaderamente intensivas que afectan de forma radical a los seres vivos, son los procesos que o bien ponen en la Tierra lo que no existía, o bien quitan de la Tierra algo existente. Por el contrario, la muerte es, sencillamente, una extinción diluida de manera armónica en la velocidad esperada, en el devenir natural de las cosas. En efecto, morir no es lo mismo que ser matado, ser matado es ser *desengendrado*.

Dicho de otro modo, *lo contrario a la vida no es la muerte, sino la nada*. No sólo porque desde que nacemos la muerte esté con nosotros –fisiológicamente, cada día morimos un poco–, sino porque la muerte es una extinción acoplada al mundo, una perturbación esperada y, por el contrario, la nada es la violenta negación de la vida, es su opuesto, es la *desengendración*. El que falta, ahora en el estómago del otro, ha quedado reducido a la nada, es nada.

Descubrimos entonces que, en el ámbito de los seres individuales –no en las sociedades–, los casos de CA más violentos, los que crean aceleraciones más radicales son el *nacer* y el *depredar* –desengendrar–. Por eso las muertes fuera de tiempo son especialmente arrebatadoras, por eso las comunidades tratan por todos los medios de evitar las muertes en las guerras, motivo por el cual hemos inventado otras muertes que las simulan y suplen; por ejemplo, las guerras comerciales, que son reales en tanto en cuanto afectan a las condiciones de vida de las comunidades, y que son

simbólicas por cuanto sustituyen a las guerras con derramamiento de sangre. En lo que respecta al nacimiento, si invariablemente todo alumbramiento nos afecta es porque la aceleración que el CA pone en el tablero es, al igual que en la muerte violenta por depredación, de una intensidad extrema. El nacimiento de un ser vivo en su versión simulada acontece en la creación artística, científica y, en general, en los productos que el individuo va poniendo en las sociedades; guerras comerciales y creaciones artísticas, sustitutos, respectivamente, de la depredación y de los nacimientos; guerras comerciales y creaciones artísticas, formas y aceleraciones del CA en versión atenuada. *Prótesis*, ambas, de la *falta*.

3.22. ORALIDAD, DEPREDACIÓN DEL AIRE

También la comunicación hablada resulta ser una clase de nacimiento y posterior depredación. La oralidad es una actividad que cumple el ciclo en cuyos extremos se dan las dos aceleraciones extremas del CA: repentinamente existir –nacer–, y repentinamente ser devorado dentro del cuerpo de otro. La palabra hablada, una vez sacada a luz, muere, depredada por el aire, se comporta como un pez fuera del agua, como si el medio natural de la palabra hablada fuera *no ser dicha*, vivir en la potencia del silencio, de lo pensado y todavía no hablado. Gestada en la oscuridad de la garganta, en la penumbra de las cuerdas vocales, la palabra todavía es nada; luego, al ser emitida por la boca, vive unos segundos en la luz exterior hasta que, *depredada* por el aire o por los oídos del cuerpo del receptor, se disipa, regresa al silencio. Dinámica de amortiguamiento sonoro que es una fortuna; de lo contrario, estaríamos escuchando continuamente no sólo lo que dice el vecino y lo que grita el niño que juega en el parque situado diez manzanas más allá, sino también todo lo dicho por la humanidad desde que esta comenzó a emitir sonidos; sería el mundo un infinito ruido producto de la interferencia de todos los sonidos alguna vez emitidos por una garganta, una oralidad que no se extinguiese: la propia definición de lo monstruoso.

Si, por culpa de la depredación del aire, la oralidad es ese proceso de nacimiento y posterior extinción de la palabra hablada, entonces la escritura, el fijado de la palabra sonora en un papel, es el intento de detener ese proceso de súbita aparición y no menos súbita depredación inherente al habla, el intento de que, por ninguna cosa o proceso sea la palabra

depredada, que la voz no se convierta en alimento extinguido sino alimento que permanece. La así llamada escritura *creativa*, además de permanecer sin más, aspira a crear metáforas que den lugar a otros textos, *reproducirse*. Llegamos por este medio a detectar lo que ya en numerosos lugares habíamos apuntado: la escritura es la más importante sustitución –prótesis– que el CA opera sobre las cosas a fin de intentar suplir una falta; ¿cuál?, aquella provocada por la desaparición de lo meramente hablado. Y nunca la suple completamente, nunca la escritura sustituye del todo ni da cuenta perfecta de la palabra hablada, por eso la escritura no se detiene, por eso la escritura continúa y, llegado un *punto de no retorno*, ya autónoma y desprendida del habla, genera textos que nada tienen que ver con las voces, textos que no pueden ser leídos en voz alta, y funda, así, artefactos culturales tales como la novela –está claro que una novela no puede leerse en voz alta, es un objeto ya refractario al habla–. En suma: nadie lee en el mismo idioma que habla, la escritura inventa una lengua nueva.

Por lo demás, conviene recordar que la garganta, donde la voz aún no puede ser escuchada, donde todavía el sonido no existe para el mundo, es oscura, no es alcanzada por la luz, motivo por el cual todas las tradiciones culturales asocian *oscuridad* a *silencio*.

3.23. LOS CUIDADOS DE LA OBRA MAESTRA

Es posible idear y fabricar la llave exacta que abra una puerta determinada, o el avión que despegue y aterrice a la exacta velocidad que requiramos, a fin de evitar el accidente, o el preciso algoritmo que resuelva la operación matemática para la que nuestro cerebro se declara incapaz, pero la escritura es siempre una tarea fallida, no es posible crear el texto que conecte precisa y exactamente nuestro cerebro con el cerebro de los demás. La escritura es una herramienta que intenta cumplir la función de, siendo quien escribe quien es, ser también todos los demás, entrar en sus cabezas, lo que equivale a decir que escribir es *adivinarlos* de algún modo, convertirse en ellos.

El quimérico acto por el cual quien escribe ha de imaginar que también *es* todos los demás, indica una simulación, una *sustitución* de ti en los demás y de los demás en ti, sustitución que, obviamente, nunca resulta completa. Todo lo que el CA acomete lo hace, así, por sustituciones y

fingimientos. Es como medir la temperatura de una habitación, para ello necesitamos hacer una *sustitución* que consiste en poner un termómetro en el seno del aire, *simular que el mercurio es aire*; por ello, toda temperatura es inexacta, nunca se muestra completamente como tal. De esa categoría de imposibilidades extrae la escritura su potencia y crea para ello subherramientas, *prótesis* de aproximación a la identificación con los cerebros de los demás –de los lectores–, tales como el sentido figurado, la ironía, los ejemplos retóricos o las metáforas.

Escribir proviene del deseo de completar lo que en los demás se experimenta como inacabado; esto se hace evidente en las grandes obras literarias, que, tras ser leídas, producen la sensación de estar incompletas; precisamente por eso nos *inspiran*, e inspirar no es otra cosa que inducirnos a los lectores a seguir escribiéndolas. Debido a esa continua *falta* que posee toda gran obra, siempre es vigente. De algún modo, podemos decir que toda obra calificada de importante es moderna en tanto en cuanto, sin descanso y a cualquier generación, le comunica algo nuevo: *es moderna gracias a lo que le falta*. Pero esto también ocurre con los cuerpos, la sensación de no estar nunca terminados, nuestro no dejar de intentar terminarnos a nosotros mismos. No nos referimos a las contemporáneas modificaciones cárnicas y cirugías estéticas –que también–, sino, sencillamente, a los cuidados de su propio cuerpo que cualquier persona practica a lo largo de su vida. Las cirugías estéticas pertenecen más bien al ámbito del capitalismo monetario, del mismo modo que lo así llamado *transhumano* o la fusión del humano con la máquina se corresponde con pulsiones emparentadas con el capitalismo de tiempo infinitesimal. Los cuidados por los que el cuerpo se ve modificado son la manera en que el CA intenta completar otra clase de falta similar a la de las grandes obras literarias, pero más primordial que esta: la sensación de que el cuerpo es una obra maestra y, sin embargo, un inacabado amasijo de carne.

El beso es la única acción humana en la que se cede aliento a una boca al mismo tiempo que se recibe aliento de otra boca. Se trata de la más exacta definición de retroalimentación que el CA crea entre dos cavidades corporales. El beso es otra clase de elemental cuidado del cuerpo individual. Probablemente el más básico. Su correspondencia en el cuerpo comunitario, en el cuerpo colectivo, se da mediante el intercambio de alientos –el beso abstracto– que es todo pacto social. No hay pacto social sin dos cavidades que absorban y cedan aliento al mismo tiempo.

3.24. INFORMACIÓN, PROBABILIDAD Y ENTROPÍA

Podemos convenir que todo acontecimiento tiene un *antes* y un *después*. Salimos de nuestra casa, estamos en la calle y nos cruzamos con un vecino; tal acto define por sí mismo dos mundos hasta ese momento separados: el mundo de antes de cruzarme con el vecino y el mundo de después de cruzarme con el vecino. Anunciemos ya que el mundo del *antes* es gobernado por la *probabilidad* –hay cierta probabilidad de que ese encuentro con el vecino se dé o no se dé–, y el mundo del *después* del encuentro se halla gobernado por la *información* –el evento aportará mayor o menor información en función de qué vecino sea, de cómo se comporte, cómo vaya vestido, qué bolsas y de qué tienda lleve en la mano, etcétera–.

La *probabilidad* y la *información* son, pues, cosas distintas –luego veremos que contrarias– pero completamente entrelazadas por los hechos que vamos experimentando. La probabilidad rige en el mundo de las cosas que *todavía no han ocurrido*, y la información, en el de las cosas que *ya han ocurrido*.

Nuestro ejemplo –cruzarse con un vecino en nuestra propia calle–, al fin y al cabo no es un evento tan raro, por lo tanto, su probabilidad de ocurrencia es muy alta, pero, por eso mismo, la información que nos aporta una vez ha ocurrido es muy escasa. De hecho, a nadie le sorprende encontrarse con un vecino en la calle común a ambos. Los eventos que es muy probable que ocurran aportan poca información una vez han ocurrido.

Pongamos ahora el caso opuesto; por ejemplo, la probabilidad de que, estando de viaje en una ciudad muy lejana, al salir del hotel nos encontrásemos a ese mismo vecino; obviamente, la sorpresa sería mayúscula, y lo sería porque la probabilidad de ocurrencia de ese evento es muy pequeña, casi nula, pero, por ese mismo motivo, la información que nos aporta una vez ha ocurrido es muy alta, se trata de una *verdadera novedad*, de algo nunca visto, algo prácticamente inédito, algo de lo que podremos extraer una gran cantidad de información que antes no teníamos –qué hace ese vecino en ese lugar, por qué está ahí, cómo interacciona con los lugareños, si tiene familiares en ese país o está de paso, etcétera–. Concluimos que Probabilidad e Información son dos variables intrínsecas a todo evento y que, además, se comportan de forma inversa: cuando la

Probabilidad de ocurrencia de un evento aumenta, la Información que aporta el evento –en caso de que el evento ocurra, claro está– es muy pequeña. Y viceversa, cuando la Probabilidad disminuye, la Información aumenta.

Por otra parte, la *probabilidad* y la *entropía* son magnitudes y conceptos íntimamente ligados: cuando una aumenta, la otra también aumenta, y cuando una disminuye, también lo hace la otra. Por eso, si ahora efectuamos una pequeña modificación meramente formal y donde habíamos dicho *probabilidad* decimos *entropía* los argumentos son igualmente válidos. De hecho, la entropía –magnitud que mide el grado de desorden de un sistema cualquiera–, aumenta cuando aumenta la probabilidad de que el estado de desorden del sistema pueda darse. Algo sencillo que ilustra la correspondencia entre probabilidad y entropía es la existencia de una habitación desordenada, que, como sabemos por experiencia cotidiana, es *más probable* que la de una habitación completamente ordenada. Por eso, la habitación desordenada tiene una *entropía mayor* que una ordenada. O el caso de una mezcla de dos gases: si metemos en una caja cerrada hidrógeno y oxígeno y dejamos pasar un tiempo, el sentido común nos dice que es más probable que todas las partículas terminen mezcladas –desordenadas– que separadas en dos bloques diferenciados. Por eso el sistema de la mezcla final tiene más entropía –está más *desordenado*–, que el inicial, y por eso también, su ocurrencia es más probable. Se dice entonces que, en esos casos, la entropía del universo ha aumentado. La popular Segunda Ley de la Termodinámica afirma precisamente eso: para un sistema aislado, la entropía siempre aumenta, y con ella aumenta también la probabilidad de que ese desorden ocurra.

Juntando todos estos argumentos llegamos a la conclusión de que cuando aumenta la *probabilidad* (la *entropía*) de que un evento ocurra, la *información* que ese evento nos aporta una vez haya ocurrido es muy poca. Y al revés, cuando la *probabilidad* (la *entropía*) de que algo ocurra es muy pequeña, la *información* que el evento nos aporta una vez ha ocurrido es muy alta. Todo esto –insistimos– en caso de que el evento ocurra, porque puede no ocurrir nunca, puede el evento permanecer en un eterno estado de probabilidad, en un limbo teórico y nada más –puede que yo no me cruce con ese vecino jamás, ni en mi calle ni en un país extranjero–.

Hemos llegado hasta aquí para poder decir que el CA busca provocar eventos que tengan el mínimo de entropía (mínimo de probabilidad de que

ocurran) para que, cuando ocurran, nos den el máximo de información. El CA busca que ocurran acontecimientos inéditos, cuanto más improbables, mejor, porque darán lugar a prótesis cargadas de una gran cantidad de información. La intensidad de la *prótesis* que la *falta* intenta suplir es, así, directamente proporcional a la cantidad de información obtenida tras un evento. Es más, deducimos ahora que la *forma* de la información misma es la forma de la prótesis que suple la falta. Por eso el CA tiene una finalidad, busca algo, pero eso que busca no es utópico, carece de final porque se fundamenta en algo que tampoco tiene final: la continua creación y demolición de la información del mundo. El caso de las utopías es el opuesto, y lo es por un método paradójico: las utopías buscan que ocurra algo tan improbable –tan utópico– que ese evento jamás se dará, es un evento convertido en lo *infinitamente improbable*, el limbo antes citado. El evento utópico es tan poco probable que, si llegara a ocurrir, estaríamos ante una información infinita, y precisamente ese es el motivo que imposibilita su ocurrencia, ya que el infinito no existe *de facto*, el infinito es un límite asintótico y, además, complejo. De hecho, traducido a este lenguaje, vemos que lo que las utopías afirman es que su evento sería una suerte de *información definitiva* (infinita), un armónico reino en la Tierra tras el cual ya nada habrá que esperar, pues es el último de todos los eventos informativamente nuevos; y tal configuración es lo más parecido a lo que la física llama la *muerte térmica del Universo*, cuando el *todo*, por ausencia de diferencia de potencial, se convierte en una *nada* realmente existente.

3.25. NUNCA HAY UN ANTES Y UN DESPUÉS

Hasta aquí las relaciones entre la *probabilidad* (la *entropía*) y la *información*, pero las cosas, en su despliegue en la vida orgánica, se hallan dotadas de matices, de una estructura fina. Si afinamos con el microscopio del pensamiento y no pensamos los hechos en términos tan teóricos y sí más orgánicos, vemos que las cosas nunca tienen un *antes* completo ni un *después* completo, lo que equivale a decir que la probabilidad (la entropía) nunca se convierte *totalmente* en información una vez que el evento ha ocurrido, siempre hay algo que *se queda atrás*. E, inversamente, antes de

que un evento ocurra siempre hay algo que *ya está delante*, algo que se anticipa al evento, algo que ya es información incluso cuando lo que ocurrirá todavía no ha ocurrido. Se trata de un delgadísimo *estado mezcla* en el que probabilidad (entropía) e información coexisten sin llegar a determinarse quién es quién. ¿Y qué es esa cosa en apariencia tan absurda que, tras un evento, se queda atrás y al mismo tiempo se adelanta a dicho evento cuando todavía no ha ocurrido? Para responder, hay que irse momentáneamente a otros lugares; en concreto, al lugar del lenguaje colectivo.

A primera vista puede resultar chocante, pero el pensamiento individual, el pensamiento de cada cual, aquel que percibimos en nuestro cerebro y sólo en nuestro cerebro, no es propiamente de cada cual, el pensamiento es un efecto *emergente* que necesita de una comunidad de hablantes, de un lenguaje común, para que ocurra. Una persona sola en el mundo no podría tener pensamiento porque carecería de un lenguaje comunitario. El pensamiento es entonces un objeto que *emerge* de una colectividad, es un efecto colectivo que se funda en la interacción de las partes que componen un sistema social dado, una interacción que da lugar a algo que supera a cada una de las individualidades que conforman una sociedad. Tal es el motivo por el que las máquinas y los animales carecen de pensamiento; en primer lugar, casi nunca conforman una comunidad autónoma, y en los casos en los que sí la conforman, esta no se ve retroalimentada, no aprende de sí misma al punto de pensarse históricamente a sí misma, carece de una conciencia de tiempo, carece de la conciencia de un *antes* y un *después*. En una terminología clásica aristotélica, podemos decir que la máquina y el animal siempre están en el *acto*, les falta la *potencia* –la posibilidad–, *les falta, por lo tanto, la probabilidad que pueda dar lugar a una posterior información*, carencia y falta que, por otra parte, ni necesitan ni quieren rellenarla con nada, por cuanto los animales y las máquinas son lo que son, no necesitan más, su existencia es perfectamente cerrada, completa. El humano, por el contrario, a través de ese pensamiento colectivo que es el lenguaje, enuncia hipótesis, posibilidades, probabilidades, y en esas enunciaciones –que son puramente emersiones de pensamiento– alberga ya los posibles futuros resultados, alberga ya la posible futura información, por muy extraña o improbable que esa información pueda ser en algunos casos, pero sobre todo, alberga informaciones alternativas, informaciones tangenciales, fantasías incluso. Ese es el mecanismo de la metáfora, del

pensamiento metafórico: *una cosa que no es todavía otra cosa pero que, por el mero hecho de enunciarla, ya lo es*. Los ojos nunca son el mar y el mar nunca son los ojos, pero al inventar la metáfora, *tus ojos son el mar*, de inmediato y por la vía de la potencia del pensamiento, por la vía de las cosas que *sin ser eso ya lo son*, el mar es, en efecto, unos ojos, y los ojos son un mar. En la metáfora nunca nada es acto del todo ni tampoco potencia del todo, porque, en caso de serlo, dejaría de ser metáfora. Es en este sentido en el que decimos que hay un instante en el que la probabilidad (la entropía) convive con la información sin llegar a resolverse del todo quién es quién. De modo que nunca hay un completo *antes* ni un completo *después* a un evento. Existe una estrecha zona –la que define la singularidad del ser humano como ente complejo–, en el que *antes* y *después* son lo mismo. Y esto sólo ocurre porque *el pensamiento no existe de un modo individual*, es potencia emergente fruto de la mutua interacción de una colectividad compleja.

A veces, ese ínfimo estado de no estar antes ni después, ese estado en el que las cosas son entropía e información al mismo tiempo, se hace excepcionalmente largo y extenso. Pensemos, por ejemplo, lo que en el ámbito de la política internacional son los *refugiados*, humanos que, sin patria asignada, están en un *antes* del derecho y simultáneamente en un *después* del derecho. Decimos que viven en un *antes* del derecho porque su situación material no puede ser resuelta por las leyes del derecho internacional, lo que los convierte en verdaderos vientos estancados, casi meros objetos; y están *después* del derecho porque son la punta de choque, el frente de onda, de una nueva fase de los derechos civiles que es cada vez más urgente repensar. Hannah Arendt, en *Nosotros, los refugiados*, dice: «Los refugiados, expulsados de un país tras otro, representan la vanguardia de los pueblos»; por lo menos poseen esa ventaja sobre el resto de los humanos. Y añadimos aquí: en su condición de no ciudadanos de parte alguna, encarnan la más extrema *aceleración* del derecho internacional. Esto nos obliga a explorar el papel del CA en las migraciones.

3.26. MIGRACIONES HUMANAS

Las migraciones humanas interesan mucho al CA pues son estas una de las fuerzas más explícitas del pensamiento acelerado y no utópico. Su historia

es la combinatoria de dos campos de fuerzas. El primero viene inferido desde fuera, desde el hábitat, y es una *propulsión* fruto de la escasez material –falta de alimentos, de medios o de espacio territorial disponible–; el segundo es una innata pulsión de cambio, de supuesto avance y progreso que hay en toda comunidad; se trata, pues, de una *autopropulsión*. Tal combinación genera sus particulares aceleraciones en procesos de movimiento humano.

Desde que el planeta está totalmente roturado y compartimentado, así como desde que existen formas de comunicación global, lo que físicamente se mueve ya no son las personas sino las mercancías, en transportes por tierra, mar y aire, así como las ideas –personas que intercambian información en cadenas de boca a boca, o en redes internautas–. Para transportar algo a un lugar lejano ya no hace falta que el cuerpo del productor o inventor del bien material se desplace, tal es la manera que hemos encontrado de transportar algo, minimizando la oposición del tiempo y del medio material. No siempre fue así. En el periodo de las conquistas humanas de territorios vírgenes, que ocupó aproximadamente el intervalo que abarca desde hace 9.000 años hasta hace 5.000, el territorio desocupado era tan vasto que el avance territorial de los pueblos no encontraba otra oposición que la de la propia naturaleza vegetal, mineral y, en menor intensidad, la animal; la creación de caminos no encontraba competencia humana. El resultado fue una onda de avance que fue desde lo que hoy llamamos Oriente Próximo hasta las Islas Británicas a la velocidad media de un kilómetro al año. Lo mismo ocurrió con la población bantú en lo que hoy llamamos África, que en el trascurso de 3.000 años ocupó el África central y meridional. En todos esos procesos arcaicos, las migraciones creaban sus propias *aceleraciones*, sus particulares formas compactas, volumétricas; ningún humano *otro* se les oponía, ningún humano otro los obligaba a replanteárselas ni a modelarlas por confrontación. El CA se hallaba entonces en un estado similar al de una piedra que se deja caer desde lo alto de un acantilado: una trayectoria *directísima*, un vuelo libre.

El actual caso de los refugiados es exactamente el extremo opuesto a aquellos orígenes, tanto los territorios físicos como los otros humanos son su oposición, de modo que sus aceleraciones han de ser creadas desde la extrema estaticidad de sus campamentos, han de inventarse por medio de forzar no el espacio y el tiempo sino el derecho internacional. Su migración y su conquista no es tanto el avance físico sino el que se libra, antes que

nada, en el plano abstracto de la ley internacional, lo cual convierte el derecho internacional en una verdadera naturaleza –el avance físico se halla, en ese instante, subordinado a esa naturaleza realmente existente que es la ley–, lo cual, además, creará una *aceleración abstracta*, prótesis de una falta que es debida, precisamente, a la falta de libre movimiento.

Vemos que el CA se manifiesta de cualquier modo, incluso en la estaticidad de lo desesperado, en lo que es tan estático que está en un continuo estado de *antes* y de *después*, de probabilidad (entropía) y de información. Y esto ocurre porque el CA no es una realidad sino que es *la* realidad en su estado basal. En ese punto, la tesis de Marx sobre lo que él mismo llamó *esencia genérica* de las cosas coincide con el CA, característica por la cual el pensador alemán afirmaba que los seres humanos son esencialmente seres productivos, y lo son de un modo diferente a los animales, quienes producen una cosa y en toda su existencia sólo pueden producir esa cosa. El humano se halla capacitado para producir muchas y muy diferentes cosas, tal capacidad es su esencia humana; por ejemplo una aceleración abstracta, una aceleración incluso en un campo de refugiados, lugar donde supuestamente todo es estático, límbico. Para Marx, el drama del capitalismo monetario es que los trabajadores realizan tareas repetitivas que anulan toda capacidad de desarrollar tal *esencia genérica* creativa, de modo que el capital los convierte en no humanos. El CA afirma que la experiencia demuestra que esa esencia genérica, de un modo u otro, termina por emerger; de lo contrario, la termodinámica de las sociedades se detendría.

3.27. MÚSICA

Una especial forma del habla es el desarrollo musical, técnica que, al fin y al cabo, es el intento de que los sonidos emitidos por una garganta o por un instrumento no sean completamente depredados, cobren otra naturaleza más duradera. La palabra hablada, para alguien que no entienda una lengua, es originariamente ruido. La música, sonido sin duda más universal que el habla, intenta sortear ese ruido. Ante una fuente de ruido, lo habitual es intentar alejarse, huir en lo posible de su origen sonoro. Ante la música se da la dinámica contraria, el cuerpo tiende a aproximarse, buscar el lugar del que emergen las ondas. Todo explorador se pone en marcha llevado por una

suerte de melodía –real o imaginada– lejana. Estamos constantemente entre esos dos polos sonoros, el *atractor* de la música y el *repulsor* del ruido, espacio intermedio que el CA utiliza para conformar variadas prótesis. El baile, el canturreo, el silbido, los escenarios, el propio tocadiscos doméstico, estrategias aceleradas para que el sonido permanezca, no sea completamente depredado, para que el sonido no sea *desengendrado*.

El cuerpo se acerca o se aleja de la música y del ruido mediante líneas, sinuosas a veces y, no obstante, siempre líneas. Pero nuestras lenguas, derivadas del indoeuropeo, también son líneas –son lineales–, se componen fundamentalmente de sujetos y verbos, *cosas que hacen algo*, cosas que, lineal y secuencialmente en el tiempo, acometen una determinada actividad. Por el contrario, otras lenguas carecen de un código lineal; cuando se expresan denotan un acontecimiento al completo, lo expresan todo al mismo tiempo, obedeciendo a una dinámica de tiempo esférico, algo que está en todas partes y en ninguna en concreto. Tal es el caso del idioma chino o de la lengua del pueblo maya. En tales lenguas el CA toma otras estrategias, sus aceleraciones son de carácter *poco veloz*; no es que para ellas no existan *prótesis* de la *falta* sino que añoran la falta de otra manera, se abandonan a ella, llegan a un *equilibrio indiferente* con ella. El silencio nos habla, pero no entendemos lo que dice. Para las lenguas indoeuropeas, el silencio es una suerte de ruido producido por la filosofía y el pensamiento ilustrado.

El silencio absoluto es imposible aunque sólo sea por el hecho de que estamos *dentro* del ruido original, el creado por el *big bang*; nada escapa a esa inflación cósmica, ella misma es el cosmos. Tal sonido constante, esa falta de silencio, opera en nosotros como *falta*, hueco que el CA intentará rellenar por cuantos medios tenga a su alcance. Queremos silencio y no lo encontramos. Los sistemas de pensamiento fundamentados en la búsqueda del silencio son sus prótesis. Todas las religiones clásicas –islamismo, cristianismo, budismo, etcétera–, han ensayado sin éxito tales prótesis de silencio absoluto. Todas las religiones laicas –capitalismo monetario, comunismo, publicidad, política de masas, etcétera– han ensayado su opuesto, el ruido absoluto, esta vez, casi siempre con gran éxito de predicamento.

El silencio no existe, ni en lo que llamamos naturaleza ni en las sociedades humanas y animales, ni tan siquiera en los objetos. El silencio es una construcción cultural, filosófica, principalmente ideada para ser

sublimada por las clases ilustradas. Este es uno de los motivos por los cuales las religiones laicas han terminado por imponerse, no porque sean más ciertas para una sociedad determinada, sino por introducir elementos menos metafísicos, más realistas: se nutren del ruido, no del silencio. Y tiene su lógica. El silencio, de existir –que no–, carecería de aceleración, es la propia definición no ya de la aceleración en valor cero sino incluso del cero absoluto de la velocidad. Recordemos que las utopías, si bien carecen de aceleración, al menos se hallan dotadas de una velocidad constante y distinta de cero, avanzan respecto a algo aunque al final siempre sean subsumidas por las aceleraciones del CA. En este sentido, las utopías tampoco son completamente silenciosas, se mueven emitiendo los tenues sonidos de las velocidades constantes.

La música poco o nada tiene que ver con el lenguaje hablado; ni siquiera el canto –que es el *habla musicada*– tiene que ver con el lenguaje hablado. Los enfermos que al final de sus días lo olvidan todo recuerdan, no obstante, las canciones que para ellos fueron importantes; tampoco las personas tartamudas se traban cuando cantan, signos ambos de que la música entra en el cuerpo por un agujero diferente al del habla y al de los recuerdos vehiculados por el lenguaje. En efecto, la música, al contrario que la voz sin más, y en cuanto flujo continuo, posee unas aceleraciones que no avanzan a saltos, no están *cuantizadas*. El recurrente y casi siempre incómodo símil del agua es aquí pertinente: la música es una prótesis que aparece al intentar suplir la falta de no estar ya en el líquido amniótico, la simulación de regresar a la placenta por medio del movimiento, la danza o el baile físico o mental. Todo ello tiende al flujo. Cantar en silencio es, mediante las emociones, también danzar con el cerebro, pensamiento hecho cuerpo, pensamiento inmerso en un líquido.

Esto se halla relacionado con el *tiempo*: al igual que damos por recién nacida una frase a partir del momento en el que sale de nuestra boca –ve la luz–, computamos el tiempo de nuestra vida a partir del momento en el que los párpados del nacido son interpelados por la luz. Los ojos son, entonces, el contador de tiempo, el reloj que pone nuestro cuerpo a cero, el cero del nacimiento. El rostro humano, bien sea en versión de *rostro humano industrial* o de *rostro humano doméstico* –o, en su culmen, de *rostro humano ocioso*–, comienza ya allí su metamorfosis. Pero antes de ese instante de nacimiento, el resto de nuestros sentidos ya estaba funcionando completamente; el olfato, el tacto, el gusto y el oído ya trabajaban a pleno

rendimiento en la placenta. Si tuviéramos que contar nuestros años desde esos momentos resididos en el agua materna, desde la *longitud de onda* de esos *otros* sentidos –al fin y al cabo, otro sistema métrico sensorial–, no sabríamos exactamente hasta dónde remontarnos. Por eso, cerrar los ojos no sólo es regresar al útero, hábitat donde permanecieron muchos meses cerrados, sino que es añadirnos un poco de tiempo, envejecer sin envejecer, pues es tiempo que se *suma hacia atrás*, tiempo regalado que no computa en gasto ni en degradación, y, por lo tanto, se trata del tiempo propio de los sueños, tiempo plástico, modelable y potencialmente infinito. Comprendo ahora a mi madre cuando, en una ocasión, ya muy anciana, le pregunté si soñaba y me respondió: «yo, nada más cerrar los ojos, ya comienzo a soñar».

Los esquemas convencionales nos dicen que el movimiento del pensamiento, en cuanto lenguaje, es lineal, y que, por otra parte, el movimiento de la música es implosivo, estalla y de golpe llena el cerebro de un modo esférico. En un esquema contemporáneo, decimos que el movimiento del pensamiento es una red compleja, múltiplemente conectada, y que el de la música es estructuralmente poroso, una suerte de esponja que alguien toma entre sus manos y que exprime dentro de nosotros. En todos esos procesos, el CA se vale de diferentes modos de aceleración, con sus correspondientes prótesis y sustituciones. Ahora bien, si abordamos pensamiento y música de un solo golpe, reunidos en una sola imagen, podemos volver a pensar esa esponja del siguiente modo: los agujeros internos de la esponja, unidos de formas múltiples, configurando galerías y cavidades, son una red, precisamente la red del pensamiento, y todo lo que en la esponja no es agujero –su materia en sí–, es el lugar de la música. Cuando se da la experiencia sonora, la esponja se exprime y ambas partes se fusionan e infusionan, momento en el que, si la experiencia es plena, nos parece estar en un limbo, en un sueño. De ahí que música –si de verdad es música– y pensamiento –si de verdad es pensamiento– no puedan nunca permanecer separados. No es que no quieran, es que no pueden. Esa esponja es una de las más exigentes prótesis creadas por el CA, la prótesis que, en la vida extrauterina, sustituye y simula el tiempo amniótico, el tiempo vivido en la placenta, el tiempo antes de nacer, el tiempo regalado, el tiempo de los sueños, el tiempo que, paradójicamente, suma hacia atrás, cuando el cuerpo era una pura esponja de carne. Prótesis de un tiempo en el que, asombrosamente, existíamos pero nada éramos.

3.28. ÓRGANOS INTERNOS, DEMENCIA, ONIRISMO

Dado que, incluso con toda su sofisticación respecto a cualquier otro ser vivo, el cerebro humano no posee método alguno para salirse de sí mismo, carece de una tecla *Exit* o *Escape* para, al ser apretada, verse desde fuera –es un objeto *autorreferencial*–, ha creado un consuelo a esa *falta*, un escape simbólico, una prótesis paliativa a la que llamamos lo *onírico*. Pero todo lo onírico también tiene algo de involuntario. En efecto, esto se hace evidente en la absoluta involuntariedad de los sueños, probablemente lo más vivo y a la vez ajeno a nuestra voluntad que asalta el cuerpo. Podemos ensayar otras vías de involuntariedad. Por ejemplo, los actos impulsivos –*sentí la necesidad de…*–, movimientos que, al no ser conducidos por la voluntad, llevan también dentro de sí algo onírico. O los automáticos movimientos de los órganos internos del cuerpo –vísceras y demás componentes–, pulsaciones que no se atienen a ninguna voluntad nuestra, ni tan siquiera a la voluntad de sí mismos. No los órganos internos pero sí sus movimientos pertenecen, entonces, al espacio de lo involuntariamente imaginado: sin nadie que los conduzca, se adentran en otras realidades.

Los órganos internos habitan un espacio oscuro, completamente oscuro, tanto es así que, salvo por la apertura del cuerpo en el quirófano, su propósito vital es nunca ser tocados por la luz, a pesar de constituirse en motores de vida. Como los fetos en la placenta, los órganos internos tienen, por así decirlo, sus párpados cerrados: si son perfectos, no conocen la luz, se desarrollan en un absoluto y eterno sueño nocturno, un sueño exacto, pues, al cabo, son máquinas –una especie de mascotas–, un sueño paradójicamente materializado en lo que tienen de involuntario movimiento.

Naturalmente, los órganos internos no se hallan sometidos al CA, pero sí la conciencia que de ellos tenemos. Estas extensiones metafóricas y prolongaciones del cuerpo interior se perciben perfectamente en las imágenes que creamos para referirnos a los componentes y partes de las máquinas que construimos –*el corazón del motor*, *la memoria del disco duro*–, o en las que inventamos con la naturaleza –*el músculo del volcán*, este bosque es *el pulmón de la región*– y con los espacios y objetos colectivos –ese hombre es *el cerebro de la banda*, esa avenida es *el sistema*

nervioso de la ciudad–. Nada hay más atractivo que lo que, existiendo, no puede ser visto, lo que se nos niega –en tal mecanismo se fundamentan tanto los relatos clásicos de misterio como los escándalos mediáticos originados por el desvelamiento de cartas o de archivos secretos gubernamentales o de wasaps privados–. Las prótesis que, mediante diversas metáforas de órganos internos, crea el CA suplen la falta, la imposibilidad de tocar con nuestras manos el interior de nuestro cuerpo, palpar sus movimientos. Por eso, el día en que se inventaron los rayos X y pudo accederse a la parcial visión de nuestro interior, cambió completamente no sólo la idea de lo humano sino la propia materialidad humana. Lo hasta entonces virtual se hizo carne y luz al mismo tiempo.

Aunque el silencio absoluto no exista, sí es posible un aparente silencio, ruidos tan ínfimos que el oído no los puede detectar. Las cosas, lo que comúnmente llamamos *objetos*, al mismo tiempo que emergen a la luz, se hunden en ese aparente silencio infinito que es su propia materia, y cuanto más visibles se nos muestran las cosas, por contraste, más profundizan en su particular silencio terrestre –un rascacielos es más silencioso que una cabaña, el tronco de un árbol es más silencioso que un helecho, una ciudad abandonada es más silenciosa que un pequeño pueblo abandonado–. Por el contrario, el humano carece de esa característica, nace y ya está gritando, y cada año que pasa inventa un ruido más gigante, llamativo y sofisticado –por ejemplo, su desarrollo profesional o la ampliación de su círculo social. Vemos, entonces, que el silencio de los objetos es una *magnitud extensiva*, la operación de sumar silencio a un ya existente silencio no genera nada cualitativamente nuevo, tan sólo da lugar a un silencio más extenso. Pero el grito humano –nacemos gritando–, se nos aparece como una *magnitud intensiva*: la suma de una colección de gritos, además de dar lugar a un mayor y más extenso grito, hace aparecer una novedad intensiva: la colisión por saturación sonora, falta de entendimiento, el conflicto. Una orquesta es un razonable ejemplo de prótesis construida a fin de suplir la *falta* de entendimiento ocasionada por un cúmulo de gritos, también el concejo tribal o la democracia parlamentaria lo son. Recordemos que la orquesta, el concejo tribal o la democracia son objetos estadísticos, abstracciones, no existen como tales, resultan de manifestaciones de una colectividad compleja y entrelazada, de una identidad estadística, en este caso, analógica.

Pero hay más: cuando tal colección de gritos y ruidos son creados por

un mismo individuo, por una sola individualidad, la colisión que produce el sonido es *autorrecursiva* –el ruido colisiona una y otra vez consigo mismo–; por lo tanto, es de imposible solución. Aparece también, entonces, *intensivamente* algo nuevo, aquello que la sociedad califica como *demencia*. El CA no da solución a la demencia de los individuos excepto como evidente sometimiento clínico o reclusión psiquiátrica de su ruido. Es el individuo, hecho ahora todo él un grumo de ruido, el individuo convertido en un objeto materialmente imposible, en una estadística de sí mismo; imposible porque es obvio que no puede existir una estadística de una sola unidad indivisible. De ahí el histórico fracaso de los remedios biopolíticos puestos en juego por las diferentes sociedades para las así calificadas *demencias*.

3.29. LAS FORMAS ACELERADAS

Fábricas, industrias, sus materiales y sus formas parecen tener vida propia. Mejor dicho, parecen *haber tenido alguna vez* vida propia, ser fósiles sin serlo. Masas que se hallan ganadas por un halo de rigidez que únicamente la muerte puede imprimir en lo que alguna vez estuvo vivo.

Si lo teórico a veces se pasa de largo respecto a la experiencia, otras veces es la experiencia la que sobrepasa en muchos dígitos a lo pensado o teorizado. Durante dieciocho años trabajé en un búnker, bajo tierra, de paredes de hormigón de más de dos metros de grosor, diseñando tratamientos médicos con material radiactivo y aceleradores de partículas. A esa clase de búnkeres se accede por unos pasillos, de revestimiento igualmente grueso, llamados *el laberinto*. En todos esos años, la sensación de estar en un lugar con una aceleración propia, de algo que, a pesar de inerte, alguna vez tuvo vida, nunca me abandonó. En realidad, esa experiencia venía precedida por otra parecida pero muy anterior: cuando era niño, ocasionalmente acompañaba a mi padre en sus visitas a diversas fábricas de piensos u otras industrias relacionadas con su profesión –la veterinaria–, en las que él trabajaba como asesor técnico. Según nos acercábamos a esas construcciones –en coche y lentamente debido a su lejanía de núcleos habitados y por lo tanto sólo accesibles por carreteras deficientemente asfaltadas–, nada más verlas recortarse en el horizonte, percibía en ellas una fuga de la escala natural de cuanto por mí era

conocido. Figuras que en nada se parecían a las edificaciones habituales, ni de las ciudades ni de los pequeños pueblos.

Volúmenes encastrados en subvolúmenes sin aparente porqué, torretas terminadas en estructuras prismáticas, tuberías que, más gruesas que un cuerpo humano, vertían variados contenidos a una colección de camiones tan sobredimensionados que no podrían circular por una carretera convencional; o silos metálicos dispuestos en batería, destellantes como naves cuando lucía el sol, y del aspecto de la piedra volcánica cuando llovía, cuyas cimas, culminadas en una afilada punta, eran reconocibles a kilómetros. Allí había toda una dimensión distinta a la norma estadística de las formas constructivas civiles, y no sólo en escala sino también en naturaleza, espacio que claramente pertenecía a un mundo dotado de una lógica diferente a la de los habituales espacios ciudadanos o campesinos. Con fascinación y temor, soñaba por las noches con esas moles cuyas figuras me parecían, y todavía me parecen, inauditas.

El paso del tiempo me ha hecho comprenderlas: células múltiplemente conectadas, nodos de una red mucho más amplia, en la que rige una lógica de aceleraciones desviadas de las consideradas estándar, anómalas, partes visibles de un espacio en el que sus dinámicas no son inmediatamente visibles. No podía dejar de preguntarme por qué un muro terminaba en una cornisa redonda y no en ángulo recto, o por qué algunos ángulos exactamente rectos eran súbitamente rotos por otros oblicuos, ni por qué un gran prisma de hormigón, que albergaba todo un complejo de maquinarias ensambladas, tenía sus vértices cortados en óvalo y paredes que, en lugar de responder a la lógica de la verticalidad, se atenían a la de los planos ligeramente inclinados. Por qué –en definitiva– en esos sistemas fabriles, la fuerza de la gravedad era obligada a levantar construcciones que parecían violar todo principio constructivo derivado del sentido común gravitatorio; gravedad torsionada hasta su frontera, lógica impuesta por los límites de los materiales, campo gravitatorio sometido y adaptado a las funciones de unos volúmenes extremos, fundando, así, tales moles sus propias *gravedades*, sus propias aceleraciones, como si, con esas fundaciones, tales edificaciones definieran un hábitat único, un mundo vivo plenamente operante y paralelo al nuestro.

Toda esa dinámica constructiva tiene su paralelismo en los ya citados juegos de equilibrio inestable practicados por los niños, con su activa topografía del malabarismo, su reto gravitatorio, la búsqueda sin hallazgo y

con el propio cuerpo de las fronteras del mundo conocido, aquella exploración de las barreras físicas y simbólicas del entorno inmediato, en la que aparece por primera vez la conciencia del sexo y después del género, y que sólo en la adultez pueden normativamente sobrepasarse mediante el desvío de esa estrategia infantil: trasladar la exploración del mundo efectuada con el propio cuerpo a la exploración del mundo con objetos creados, tales como estaciones espaciales, barcos trasatlánticos, microchips, o, por ejemplo, complejos fabriles. Incluso el arte se queda corto ante esas producciones tan *realmente ficcionadas*, tan netas, tan rotundas en su aspecto onírico pero al mismo tiempo tan *realmente reales* en su perfecta funcionalidad. Se trata de una ficción real, una *ficción exacta*. Pero también resulta sorprendente que los objetos de uso cotidiano, y sobre todo sus componentes, cada vez sean más pequeños, que la miniaturización de las herramientas sea una constante y que, sin embargo, las industrias, las factorías, los ensamblajes y los módulos de cadenas de producción que las hacen posibles no dejen de aumentar sus dimensiones. Y es que, a lo aceleradamente pequeño, en algún otro lugar ha de corresponderle lo aceleradamente grande. Para obtener lo diminuto hasta el extremo de lo ínfimo es preciso el uso en algún otro lugar de cantidades de energía cada vez más elevadas.

La lógica del almacenamiento-distribución, típica de grandes almacenes, polígonos industriales o una tienda de barrio, se ve sustituida, en los sistemas fabriles, por un ciclo completo de almacenamiento-fabricación-distribución en un solo módulo, un solo volumen expresivo. Cierto que los domicilios actuales, por mediación del capitalismo monetario unido al capitalismo de tiempo infinitesimal, también pertenecen ya a la lógica del almacenamiento-fabricación-distribución –domicilios particulares convertidos en centros de trabajo, en verdaderas fábricas de influencia tanto de políticas como de votos electorales–, pero es diferente. En la arquitectura y en la funcionalidad de las grandes fábricas, no se trata de un fenómeno de aceleraciones sobrevenidas sino de una característica formulada en origen. El espacio fabril, en apariencia mostrenco, es fundado desde el inicio por las no lineales aceleraciones puestas en juego; y viceversa, sus aceleraciones no lineales –podríamos decir que *aceleraciones volumétricas*–, dan lugar a unas formas espaciales determinadas: son esas porque no pueden ser otras. Lo mismo ocurre con el desarrollo de una flor, de una hormiga o de una liebre; son como son y no pueden ser otras. En tal

necesidad de la forma de esas grandes construcciones, en la falta de arbitrariedad de sus formas finales, radica el hecho –acaso la prueba– de que son construcciones que conforman un hábitat natural, una legítima naturaleza, la suya propia, como lo hace la flor, la hormiga o la libre.

Las aceleraciones en apariencia fuera de escala ocurren también en otros ámbitos. El deporte fundamenta su asombro y la pasión en el especial diseño de sus reglas de juego: *un tiempo que comprime* la historia. En efecto, en una contienda deportiva, a cada instante puede ocurrir algo que cambie totalmente el destino de los contrincantes, algo que modifique para siempre el instante después, instante que, previsiblemente, debería haber acontecido de un modo completamente distinto. El deporte se halla diseñado para que, en pocos segundos, toda expectativa pueda verse traicionada y se genere una red de acontecimientos netamente complejos que lo cambien todo; por eso el fútbol es más *complejo* –aunque no más *complicado*– que el ajedrez. Hablamos, en el deporte, de una alta frecuencia de bifurcaciones radicales que en la historia solamente se da en intervalos temporales mucho más amplios, hablamos de decenios comprimidos en décimas de segundo. La misión del deporte de masas es crear, a cada instante, puntos de bifurcación, simular una historia comprimida, una *historia acelerada*.

O el ejemplo de las *directísimas* en la práctica de la escalada, definidas del siguiente modo: «*Directísima* es la escalada por la línea que seguiría una gota de agua que cayese directamente desde la cumbre». Quien aborde de ese modo la pared ha de subir por una línea recta, ocurra lo que ocurra y, con independencia de los obstáculos que se vaya encontrando, deberá trazar con su cuerpo una línea recta. Visto en términos de las aceleraciones y de las trayectorias involucradas, la gota de agua cae verticalmente porque, en función de un Principio de Mínima Acción *no puede caer de otro modo*, la ley física *elige* para la gota de agua el camino más fácil. Por el contrario, quien escala una directísima, pudiendo elegir una ruta más evidente, elige, de entre todas ellas, la más antinatural para el humano, la línea recta. Lo que para la gota de agua es una economía de mínimo esfuerzo, para quien escala la directísima es la economía, inversa y aparentemente absurda, del máximo esfuerzo. Lo que para la gota es una aceleración natural –la gravedad–, para el escalador es lo totalmente antinatural por cuanto, jugando con ella, ha de oponerse a ella. En ese sencillo juego que es escalar una directísima, el CA se expresa en el cuerpo del escalador mediante la

creación de una aceleración diferente a la de la gota de agua, una aceleración particular, una aceleración *antigravitatoria*, aquella que explora los límites físicamente permitidos; como en la edificación de volúmenes al margen de la norma. Esa prótesis –la ascensión en línea recta– es lo opuesto a lo que naturalmente ya existía –la gota que caía y que caerá–. Toda prótesis es una fuerza y un lenguaje contrario a alguna ley que, sin embargo, no es conculcada del todo, permanece con ella en un juego y en un equilibrio inestable; no está del todo *antes* ni *después*. Pensémoslo así: también la prótesis de plástico es totalmente contraria a la carne que sustituye y, sin embargo, la sustituye de manera *perfecta*. O pensémoslo así: también las construcciones fabriles crean su propia aceleración *antigravitatoria*, su propia *directísima* aunque no sepamos con exactitud hacia dónde va ni, en su cumbre, qué nos espera.

3.30. EL TACTO

Es común que los adultos se afanen por comunicarse con los infantes. Suele decirse que es porque les inspiran ternura, compasión o ilusión por educarlos. La realidad es que los adultos se relacionan con tanto afán con los niños porque, para el adulto, esa comunicación es un reto que consiste en establecer contacto con un ente que, a efectos prácticos, es de naturaleza extraterrestre, alguien que, siendo humano, parece no serlo del todo, alguien que, para la sociedad adulta, es, realmente, un ser *otro*. El niño cumple ahí la función de crear constantemente volúmenes –fábrica de formas irreconocibles– y aceleraciones que, en vano, el adulto no dejará de intentar comprender. Una de las formas más comunes y directas de relacionarse con el niño es el tacto.

Todas las culturas establecen contacto físico a través de la piel; de hecho, no puede haber contacto físico corporal que no se dé a través de ella. La piel no es solamente el órgano fisiológico más grande –dos metros cuadrados en un adulto medio– sino que es el único que no se halla oculto a la luz; la piel es, antes que nada, un órgano social. Los ojos de los bebés no ven más allá de un radio de quince centímetros, pero sus manos y su cuerpo lo tocan todo; un bebé es tacto. En el Siglo de las Luces se estipuló que tocar las cosas era una actividad perniciosa; los niños, para su buena educación, no debían tocar nada y, en justa correspondencia con el nombre

–Siglo de las Luces– debían solamente ver, *tocar con la vista*. A partir de esa época, los ojos son el órgano fundamental de las relaciones personales y de la actividad intelectual en la totalidad de las culturas occidentalizadas; pensar no es tocar, pensar es ver. Anteriormente, pongamos, en la Alta Edad Media, el tacto sí representaba un modo de comunicación fundamental; incluso el rey, figura, por necesidad, lejana e intocable, bendecía a sus súbditos poniendo su mano derecha sobre sus cabezas. También el tacto fue eliminado de la pedagogía en la primera mitad del siglo XX, tanto por las tesis educativas de los regímenes fascistas como por los métodos educativos impulsados por diferentes clases de liberalismo. Excepto en los castigos corporales, el tacto es, en la primera mitad del siglo XX, tácitamente rechazado. Uno de los orígenes de este rechazo es religioso. El cristianismo impide explícitamente un indiscriminado contacto lúdico no sólo entre sus fieles sino con su dios, por cuanto este ha de ser una figura sin mácula, ajena a ser manchada por el pecado terrestre, pecado que se halla larvado en la piel. En justa correspondencia, también el *autotacto* resulta pernicioso, ha de efectuarse oculto al órgano imperante, el de la vista, la vista de los demás. El tacto más satisfactorio es el que viene dado por los demás, pero el tacto de los demás también es dominación, y si no es consentido, degenera en violación. El uso de pantallas como medio de acercamiento elimina el tacto entre pieles e instaura o bien su total ausencia o bien un tacto sustitutivo –la superficie de un *smartphone*–; el aislamiento y cuarentenas por plagas víricas lo han reducido aún más. Por estudios radio-fisiológicos, es sabido que la profundidad emocional del tacto supera a la del lenguaje hablado o escrito. El capitalismo monetario, en su límite último de reducir el trabajo social a una actividad por pantallas desarrollada en los domicilios las veinticuatro horas del día, reduce también el tacto a su mínima expresión. Pero el tacto es importante porque la interacción entre pieles indica recompensa o castigo por parte del otro, confirma los límites del cuerpo propio y el de los demás, y por lo tanto, la conciencia de uno mismo. Si no hay tacto, el cuerpo no segrega oxitocina, sustancia que juega un papel primordial en la conciencia de grupo y de pertenecer a una comunidad. La ausencia de tacto es el triunfo de la célebre enunciación atribuida a Margaret Thatcher, «quien, con más de treinta años, viaja en transporte público puede considerarse un fracasado». Una vez más, la piel es un órgano social. En el transporte privado no hay roce de pieles. Cuando no existe el tacto, aparece súbitamente una *falta*, una angustiosa ausencia,

que el CA intentará suplir mediante prótesis.

No obstante, el tacto opera también como causante del pecado original en las tradiciones occidentales –judeocristianas–, pecado que da lugar a una *falta*. En el relato fundacional de la falta original judeocristiana, Eva, antes que nada, toca la manzana, se atreve a entrar en con-tacto con ella, a generar una microaceleración entre la piel de sus manos y la piel del fruto. A partir de ese momento aparece otra aceleración mayor, que en el Paraíso no existía, la gravedad, la gravedad como desgracia, la gravedad como símil de *caída*; no en vano se nos dice que Eva y Adán, tras el pecado original, *cayeron* a lo terrenal. Traspasan así, por culpa del tacto, esos dos seres una barrera tras la cual aparece un mundo hasta ese momento imposible, y hay, por lo tanto, una *transformación* sustancial, mutante y literalmente *transexual* –de la ausencia del sexo a la existencia de dos sexos–. Tras ese instante, el tacto continúa entre ambos, el tocarse los cuerpos se instala como deseo al tiempo que como rechazo, so pena de ser ajusticiados. Todos los relatos de caídas, catástrofes y desgracias que desde entonces genera la imaginería occidental son deudores de aquel irrefrenable deseo de tacto original, del binomio mano/manzana que, por añadidura, condena a la mujer como pecaminosa criatura.

En los cuentos morales populares, en la imaginería fantástica, en los relatos sociales, en los de ciencia ficción y en las teorías políticas incluso, todo lo supuestamente despreciable viene comportado por un fetichismo que puede sintetizarse del siguiente modo: algo esencialmente bueno, el *bien,* entra en contacto con algo negativo, sucio o prohibido, aparece así una clase de *tacto de la negatividad* que buscará alguna redención o reparación en la construcción de un *tacto de la positividad*. Habíamos dicho que la unión de los amantes se fundamenta en el deseo de morir, de morir en el *otro*, dejar de ser uno mismo para ser el otro. El tacto en su condición total y extrema de interacción se da en la unión de los amantes, y por eso, durante unos segundos, es engendrado un *tercer cuerpo*, precisamente el cuerpo de la muerte, tercer cuerpo que se instala entre los dos cuerpos y que no desaparecerá cuando estos se desacoplen, sino que dejará de ser muerte para tomar la forma de cuerpo de unión, de portador de emociones compartidas; un cuerpo mensajero. Es, en definitiva, una *prótesis*, la prótesis de una muerte que no existe como tal. Decimos que el CA ha generado entonces, en el acoplamiento, en ese *tacto* extremo, una aceleración tan intensa que ha dado lugar a un verdadero *protésico tercer*

cuerpo. La relación de pareja, si existe y es plena, nunca es entre dos, siempre es un trío. El tacto es tan importante para una pareja que cuando acontece la ruptura lo primero que ambos desechan o ponen fuera de la vista son los objetos del otro, lo objetos que *tocó* el otro. En ocasiones, el rechazo al tacto del otro es tan fuerte que el cuerpo propio, el mismo cuerpo que en su día fue tocado y acariciado por la persona ahora repudiada, se torna insoportable y acontecen las patologías del rechazo a la corporeidad propia, deseos de morir, de suicidio, anorexia, automaltrato, etcétera. No en vano es también tradición que los místicos y místicas, como resultado de un fuerte y perturbador revés amoroso, se replieguen no únicamente en un celibato total sino que rechacen el contacto a través del tacto con otros humanos. Lo que en última instancia desean es la creación de un mundo en el que, como ocurría en el Paraíso, el tacto no exista, un espacio en el que las aceleraciones que propicia el tacto no existan, un vergel que, estático a efectos prácticos, se desplace a velocidad constante; es el hábitat de las utopías. El único tacto que esta clase de individuos acostumbra a tolerar es el de la luz en su piel, ya sea por la acción directa del sol u otra fuente luminosa, o por medio del contacto visual con el resto del mundo, la vista. Respecto al resto de los sentidos y materialidades, se declaran literalmente intocables. Por supuesto, las utopías rehúyen los cambios, y tales sujetos, instalados en una suerte de autoconstruido paraíso terrenal, rechazan todo cambio y mutación porque, para ellos, el cambio es *caída*, nuevas aceleraciones e impuras transformaciones. Rechazan, así, lo que podemos llamar una *segunda caída*, un segundo cruce del umbral hacia otro mundo. Porque si la primera caída, acontecida en el Edén, había sido la creación de la sexualidad, la segunda caída sólo podrá ser un paso más en la cadena de transformaciones sexuales, la transexualidad, que es el paso –ahora sí–, de un género sexual a otro, o incluso a géneros intermedios. De ahí que utopías clásicas como el cristianismo o el comunismo hayan tenido históricamente tantos problemas para aceptar al subconjunto de la humanidad que se declara transexual. Por el contrario, el CA la tiene como una de sus más violentas y creativas expresiones de aceleración.

Pero si todas las cosas son movimiento real y termodinámico –como, de hecho, lo son–, entonces todo es aceleración, y si todo es aceleración *todo se está encontrando con todo constantemente*. El encuentro es la norma, puede darse violenta o cariñosamente, pero nada está a salvo de las consecuencias de las aceleraciones inherentes al CA. Así es como aparece el

roce, el tacto. Dice E. Crawley: «todo tacto es un golpe modificado». Todo tacto –decimos aquí–, es fruto de alguna aceleración o deceleración; sin ellas no podría existir el rozamiento –el golpe– entre dos cuerpos.

3.31. ZONAS DE CONTACTO

La escala importa, importa en el número de datos disponibles –a todas luces, hoy fuera de las dimensiones abarcables por un cerebro–, pero también importa la escala en otros ámbitos, como cuando exploramos las dimensiones de los objetos o las dimensiones de un pensamiento. El monte Everest mide lo que mide no por casualidad: es la montaña más grande y alta que la Tierra puede permitirse sin que la propia montaña se derrumbe bajo su propio peso, sin que colapse bajo sus propios pies. Si el Everest fuera más alto –y, por lo tanto, tuviera más masa–, se vería atraído con tal intensidad por la gravedad terrestre que sus 8.000 metros de altura se hundirían en la tierra. El planeta Marte, llamativamente más pequeño que la Tierra y poseedor de una fuerza gravitatoria mucho menor, permite por ello que sus montañas puedan ser más altas que en la Tierra: la gravedad de Marte *tira hacia abajo* de sus montañas con menos fuerza. La montaña marciana más alta, llamada monte Olimpo, mide veintitrés kilómetros de altura, casi tres veces más que el Everest, y tiene una extensión equivalente a la totalidad de Francia. De esto se deduce que todo planeta tiene su particular Everest, su protuberancia máxima soportable: la escala importa. La catedral de Notre Dame, sin duda constituyó en su tiempo una monstruosidad, equiparable a las actuales sobredimensionadas refinerías de petróleo, o a las no menos sobredimensionadas redes digitales, que, en realidad, son matéricas, pues a través de cables submarinos, literalmente, *empaquetan* la Tierra. La fascinación de hacer cosas cada vez más grandes compite, no obstante, con la de hacerlas cada vez más pequeñas, galopante miniaturización, como si la *falta* que nos constituye tomara forma, a través del CA, en la exploración de los límites permitidos constructivos no sólo físicos sino también mentales. Qué dimensión máxima puede llegar a adquirir una teoría que, pongamos por caso, pretenda explicar cómo funciona el Universo para que tenga realmente sentido como teoría, para que un cerebro pueda aprehenderla. O todavía más: qué sentido tiene buscar algo que lo explique todo –recordemos que algo que lo explique todo no

explica nada–. O qué dimensión tiene que tener un país democrático para que su democracia funcione óptimamente. Los países en los que casi puede decirse que no se pone el sol, como Estados Unidos, Rusia, Australia o China, con multitud de franjas horarias que obligan a sus ciudadanos a vivir en relojes paralelos, ¿pueden gestionar correctamente sus democracias? Y si la respuesta es afirmativa ¿de qué modo puede llevarse a cabo tal gestión? O, al contrario, los países democráticos cuyas dimensiones no son más grandes que una pequeña ciudad o que un pueblo, ¿podrán ser legítimamente llamados *democracias*? Y es que, a veces, el sobreescalado hacia arriba se encuentra con lo infraescalado hacia abajo. La fascinación que produce King Kong no se debe solamente a su fuga de las dimensiones habituales en un mono –el gigantismo–, sino a su encuentro con la protagonista de la película, la perturbación que para el espectador es que *lo más grande entre en contacto real con lo más pequeño*; que, a pesar de pertenecer a órdenes de magnitud y por lo tanto órdenes de realidad diferentes, lleguen ambas partes a entenderse, incluso a enamorarse. Es como si King Kong tuviera un microscopio natural en los ojos, que incluyera también los afectos, la detección del afecto que produce lo que, para su escala, es tan diminuto que puede considerarse el inframundo, y, por otra parte, es como si la protagonista de la película tuviera, a su vez, un telescopio que le permitiera hacer lo propio hacia arriba, reconocer matices emocionales en la escala más grande. Cuando esa o cualquier otra reunión de escalas disímiles se produce, acontece un cortocircuito en la realidad, algo que algunas tradiciones llamarán *milagro*, otras *revolución*, otras *ilusión* –en el sentido de ilusorio–, y que el CA llama *aceleración de interacción con el otro*, creación de una nueva forma de aceleración en lo que hasta entonces eran dos naturalezas intraducibles la una en la otra, y, por lo tanto, impensables como zona de contacto. De esa pulsión, transformada en obtención de riquezas, nació el colonialismo histórico y de esa pulsión nace hoy el colonialismo que las empresas y los Estados llevan a cabo con nuestros ínfimos, diminutos, microscópicos datos.

Si es verdad lo que decía Nietzsche respecto a la construcción de una torre, que se desciende a medida que se asciende –en la construcción de una torre, cuanto más te elevas más deberás hundirte en la tierra, más profundos han de ser los cimientos que la soporten–, no es menos cierto que también se puede construir una torre sin cimientos; el método no es otro que, a medida que se asciende en altura, hacer una base cada vez más extendida,

más amplia, que la soporte; de hecho, así operan las montañas, las montañas no tienen cimientos –el monte Olimpo, en Marte, mide veintitrés kilómetros de altura y, en justa correspondencia, su base es tan ancha como la totalidad de Francia–. Así fue levantada la torre de Babel, sin cimientos, sustentada tan sólo por una base cada vez más ancha y extensa. Si se colapsó no fue porque esa base no soportara bajo sus hombros cuanto tenía encima. Esta figura nos sirve como símil para decir que así nació la ciudad, para decir que toda ciudad es una extensión, una masa desparramada, construida para sustentar alguna clase de torre. Tal torre puede ser física, como en el caso de Babel, o puede ser simbólica, pero, de todos modos, separa el mundo en dos ejes distintos en su naturaleza pero complementarios, el horizontal y el vertical; se necesitan el uno al otro. La torre que toda ciudad horizontal sustenta es la verticalidad del poder local –nacional si se trata de una capital–. La torre que todo lenguaje horizontal –compuesto de metonimias y otras contigüidades horizontales– soporta es la explosiva verticalidad de la metáfora, que se alza para romper alguna mansa quietud. La torre que toda experiencia física –horizontal y cotidiana– soporta es la vertical construcción teórica –al fin y al cabo un delirio de la mente– que intenta dar explicación a esa experiencia. Y así con todo. La realidad nunca es una perfecta armonía, nunca es perfecto el encaje de lo sublime vertical con lo prosaico horizontal, de la torre con su base, y en ese imposible encaje es donde el CA genera sus aceleraciones, sus convulsiones. Un último ejemplo, en este caso, sonoro. Es costumbre asociar la *melodía* de una canción a su desarrollo horizontal, la melodía es algo así como la canción sin detalles, esa pasta sonora que formamos en la boca cuando tarareamos la Quinta Sinfonía de Beethoven, *Close to me*, de The Cure, o cualquier otra canción. Por el contrario, la *armonía* es la parte *vertical* de una canción, el modo en que, en un instante de su desarrollo, se hallan combinadas multitud de notas y de líneas sonoras –pensemos en capas sonoras–, cada una con su propio desarrollo y, por lo tanto y a excepción de casos muy simples, imposibles de cantar por una sola boca al mismo tiempo. De modo que a la horizontalidad de una canción –su *melodía*– le corresponde una vertical torre definida por su *armonía*. La historia de la música clásica occidental, desde el medievo hasta hoy, es el intento de destruir la melodía –la horizontalidad– en beneficio de la armonía –la verticalidad–, escribir melodías cada vez más abstractas, melodías que no se puedan canturrear, ni tan siquiera silbar, a costa de complicar más y más las figuras armónicas,

elevarlas hacia un cielo en un proceso que recuerda a la imposible torre de Babel. Por el contrario, y acaso como espontánea reacción, en la música popular ha ocurrido lo contrario; el salto que hay de las sencillas armonías de Dylan y Cohen a las aún mucho más sencillas armonías del trap es considerable. De nada ha servido que bandas como Radiohead, Björk, Pink Floyd o The Beatles en su última fase intentaran complejizar sus dibujos armónicos en beneficio de una mayor complejidad de la melodía final.

3.32. FORMACIÓN DE LAS ACELERACIONES

Podemos explorar un poco más a qué llamamos *aceleración*, aportar una idea algo más plástica del concepto. Cuando el objeto es sometido a una aceleración, además de verse influido por el contexto, sufre cambios producidos por y en su materialidad. Puede ser una deformación de alguna de sus partes si es un cuerpo sólido, puede ser una emoción, si de afectos hablamos –el placer o rechazo que acontece en el contacto de una piel con otra piel–. Si hablamos de un libro, encontraremos aceleraciones en los cambios de ritmo que hay en algunos pasajes como consecuencia de la plasticidad propia del lenguaje y de la estructura de lo narrado. En un edificio en construcción, encontramos las múltiples aceleraciones que, en su proceso constructivo, experimentan los materiales, que cambian de lugar, temperatura y forma al ser transportados y mezclados, expresiones materializadas de las aceleraciones producidas en los procesos dinámicos de tales materiales, y que llevan a una transformación compleja del objeto en cuestión. *Toda transformación compleja es evolutiva, deviene en evolución*. El ejemplo obvio es un organismo vivo, pero pongamos otro menos evidente, por ejemplo, la construcción de una catedral. Tenemos la catedral final, el edificio finalizado, construcción que podemos decir que ya viaja a velocidad constante pues en su conjunto no sufre modificaciones significativas –y, si las sufre, se anulan entre sí de tal modo que, salvo accidentes, la estabilidad y el aspecto de la edificación están garantizados–, y tenemos, también, su proceso constructivo, la acción humana que llevó a las cosas a ese resultado final llamado *catedral*, proceso que resume todo lo que ya no podemos ver pero que estuvo ahí y por lo tanto, de algún modo, *aún está ahí* en tanto en cuanto vemos sus consecuencias. Pensemos en los

materiales usados, de dónde vinieron, qué masas de territorios fueron desplazadas, cómo fueron transportadas las piedras, la arena, sus rutas de circulación hasta llegar al emplazamiento de la obra y el polvo que su transporte levantó en esas rutas; pensemos en su utilización, luego, en la construcción, por qué fueron puestas así y no de otro modo, pensemos en los andamios que fueron necesarios, estructuras que literalmente envolvieron lo que hoy es la catedral final y sin las cuales esta no podría haber sido, pensemos en los miles de metros de cuerdas y en la cantidad de poleas; pensemos en la fuerza física de los trabajadores, fuerza que en verdad existió y que generó sudor, frío, calor, emociones, salarios, comidas y heces. Pensemos, también, en las leyes civiles a las que la construcción tuvo que someterse y en las leyes que probablemente tuvieron que ser modificadas o creadas *ad hoc* para que todo eso ocurriera.

Llamamos aquí *aceleración* a todo eso, a la compresión de todo eso, a la suma evolutiva de todo eso –que incluye la catedral final–. Llamamos aceleración, entonces, a un proceso, ya parcialmente oculto, que tiene una forma visible final en un objeto. Llamamos aceleración a esa composición de hechos pasados cuyas confrontaciones y reuniones no dieron lugar a una suma cero, no se anularon entre sí, sino todo lo contrario, multiplicándose, propiciaron la existencia de una cosa visible e identificable llamada *catedral*. Se trata de una aceleración que es informe, no tiene una forma especialmente orientada, no es necesariamente vectorial –aunque puede serlo como caso particular–, y que, por lo tanto, tiene una forma orgánica, que puede ser indefinida y mostrenca. Es una aceleración *multidimensional*, o si se prefiere, una *aceleración sólida*, en el sentido de voluminosa. Las aceleraciones a las que nos referimos no son, entonces, unos entes finales sino la evolución de una historia particular de los objetos y de los conceptos. Esa aceleración multiforme conforma una aceleración distinta a la vectorial convencional, aunque, como se ha dicho, pueda contenerla como caso particular. En símil: la parte visible del iceberg es la catedral finalizada, la parte invisible del iceberg es la aceleración asociada al proceso que ha permitido que la parte emergida se haga visible a nuestros ojos. Algo parecido a la diferencia entre ver el instante de la vida de una persona y ver la historia hasta la fecha de una persona. Un efecto acumulativo de los materiales en el tiempo, un *histograma acumulativo*, aceleración entendida como una *historia de la materialidad* que ha devenido en algo estable, o al menos, momentáneamente estable.

Podemos hablar, así, de una aceleración que es reunión de capas que interaccionan en función del recuerdo que esas capas conservan de las interacciones pasadas, una aceleración, en cierto modo, viva. El CA pone en movimiento estas aceleraciones que, afanadas en suplir la *falta*, no dejan de desarrollarse, de evolucionar sin fin ni de crear *prótesis*. Qué es una catedral sino la prótesis de una divinidad que no existe –que siempre falta–, su forma física en la tierra, la verdadera batería voltaica de la que los fieles extraen la energía para continuar su ilusión de fe. Qué son las reliquias materiales tales como el brazo incorrupto de santa Teresa o el cuerpo momificado de Lenin exhibido en el Kremlin, sino puntos finales de complejos procesos materiales, aceleraciones que vienen de muy lejos, expresadas en un presente que puede ser tocado. De esta manera, el CA, que no es utópico, contiene y subsume a las utopías, las incorpora como momentos no acelerados, momentos de velocidad constante, virtualmente detenidos, momentos que quedan integrados en una evolución mucho más amplia, que, por definición de evolución, no es utópica sino atópica y carece de un final. Se entiende ahora por qué hemos afirmado repetidas veces que las utopías son momentos del CA, se hallan contenidas en él.

O la escritura de un libro, no el libro final sino todos los materiales que lo hicieron posible. Lecturas, detalles no visibles, documentación, tipo de tinta, bolígrafo y sistema operativo del ordenador empleado, las sillas en las que el cuerpo descansó en tanto escribía, las horas, incluso, de mente en blanco o de búsqueda de inspiración en lugares remotos, tanto físicos como en pantallas. Podemos pensar todo eso como un proceso que necesitó de muchas formas y procesos acelerados, que podemos imaginar reunidos, para dar forma a una aceleración total del proceso. No puede verse directamente, pero está ahí, en un resultado llamado *libro*, cuya existencia garantiza que la confluencia y colisión de aquellas aceleraciones no dio como resultante el valor cero, no se anularon entre sí. En un lenguaje contemporáneo, cercano al de los sistemas complejos, diríamos que, más que colisionar o confluir, esas aceleraciones cooperaron para formar una red de circulaciones estables de fuerzas, conceptos y trabajos, que culminaron en el libro visible final.

Las aceleraciones del CA no sólo se dan en los procesos que en el pasado llevaron a crear prótesis actuales y estables –o aparentemente estables–, tales como una catedral, una refinería petrolífera, un libro, una mascota o una computadora; también se dan en tiempo real y de un modo

enteramente visible. Las tendencias contemporáneas en cuanto a la creación de objetos, ideas e individuos incluso –pensemos en la construcción del género sexual, desprendido ya del sexo biológico–, facultan a los actantes y tienen como uno de sus programas mostrar en todo momento la aceleración de sus procesos, procesos que se ven, por ello, ininterrumpidos. Todas las aceleraciones volumétricas que dan lugar a las formas son los productos del *canal paranormal* por el que el humano observa el mundo y lo construye. También cuando, literalmente, lee.

3.33. CREAR UN CUERPO ABIERTO. IMPOSIBILIDAD DE UN ORIGEN

Leer consiste en quedarse en una superficie, pero, en este caso, superficie no es sinónimo de superficial sino de creación de un verdadero *cuerpo* sobre la página, cuerpo que, siguiendo en todo momento a nuestra vista –anclado a ese sistema dinámico perfecto que son los dos ojos–, nos conduce a la palabra siguiente. Estás leyendo y asimilando párrafos con verdadero interés; el blanco del papel –o el del monitor– y la tinta forman entonces una amalgama perfecta, un cuadro que parece no necesitar ningún otro color. Pero ese blanco y ese negro no sabes cómo se mezclan, no dan lugar a una mancha gris sino a una nube de significados; un cuerpo abstracto, literalmente esponjoso, que se mueve al mismo tiempo que tu vista recorre el papel. Leer es crear ese organismo casi alienígena en torno al campo de visión, una especie de encantamiento que materialmente se encarna y crece y mengua y adelgaza y engorda porque en él van entrando y saliendo toda clase de materiales, algunos útiles, otros que al instante serán desechados, o cosas que acabas de leer y muchas otras que, de algún modo, anticipas aunque luego nunca sucedan. La mayoría son producto de cuanto has absorbido en otras lecturas y has archivado para ahora, en la página presente, hacerlas aparecer como enlaces y relaciones. A pesar de que los límites de ese cuerpo crecido sobre la página son radicalmente cambiantes, su interior es muy compacto, alberga un reino que, a cada instante, se nos muestra pleno y lleno de sentido, aunque también al instante tal sentido se pierda para ganar otro. Aceleraciones que galvanizan un cuerpo en tránsito. Y fuera de ese cuerpo, nada vemos, las lentes se desenfocan y las brújulas de lo cerebralmente aceptable giran sin sentido. Podemos decir que leer es

construir un microscopio y un macroscopio al mismo tiempo: aparataje que permite ver cosas tan grandes y tan pequeñas que el ojo por sí mismo jamás abarcaría, cosas situadas en un plano de realidad varios órdenes de magnitud por encima de nuestra escala natural de visión, cortocircuito que hace confluir escalas que, de otro modo, nunca estarían en contacto; contactar con lo *otro*. Si por cualquier circunstancia algo despista al lector –un ruido, alguien que lo llama, un pájaro que pasa–, y levanta la vista del papel, también al instante ese cuerpo se destruye. Retomar entonces la lectura equivale a tener que crear otra nube de sentidos, otro microscopio y macroscopio y su correspondiente nuevo cuerpo; por eso cuesta tanto retomar una lectura, y por eso lo nuevamente creado nunca será lo mismo que lo recién destruido. De este modo, produciendo y aniquilando cuerpos, surfeando en la superficie del papel, aparece eso que al final llamamos *una lectura*. El CA, a través de las diferentes aceleraciones sufridas por ese nebuloso y cambiante cuerpo arrastrado por la página, ha propiciado la prótesis que intenta, sin éxito, suplir la falta del sentido completo. Leemos porque falta algo. Para el CA, la lectura es una verdadera economía de intercambio de información y búsqueda de sentidos en un hábitat dado, economía que nunca es saciada. Lo leído nunca da sentido completo al propio contexto, lo leído siempre quiere más, obtener una infinita plusvalía informacional. Leer es un capitalismo salvajemente antropológico. Leemos la Tierra del mismo modo que leemos un texto.

Pero no existen los cuerpos completamente cerrados, y eso provoca que tampoco exista nunca un *origen* ni un *final* únicos en las cosas, y la no existencia de un *cuerpo cerrado* es la inevitable consecuencia de las aceleraciones realmente corporeizadas. Cuando trabajaba en un hospital, en las largas guardias, si no había urgencias solíamos jugar a elaborar experimentos mentales. El más común consistía en pensar hasta qué punto puede un cuerpo humano ir perdiendo miembros y órganos y, aun así, seguir siendo llamado *cuerpo humano*. Comenzábamos por lo obvio –piernas y brazos– y continuábamos con cuanto uno pudiera imaginar. Llegábamos siempre a la misma conclusión: resulta absurdo preguntarse por ese *grado cero* del cuerpo humano. En efecto, la inquietud derivada de la búsqueda de un origen genera este tipo de indagaciones carentes de sentido. Tampoco tiene sentido preguntarse cuál fue el aspecto físico, el rostro, de tu primer antepasado; hay un experimento que lo prueba: pon sobre la mesa una fotografía de tu padre o de tu madre, y sobre ella la de tu

abuelo, y sobre esta la de tu bisabuelo. Procede así con las fotografías de todos los familiares que te precedieron –en algún momento rebasarás la línea en la que se data la invención de la fotografía, pero eso ahora da lo mismo–. Cuando llegues a la foto última, esta será la de algo muy parecido a un pez. Esa y no otra es la cara de tu antepasado más lejano. Lo extraño del asunto es que cada individuo de cada una de esas fotografías es de la misma especie que su predecesor, o difiere de ella en infinitésimos, y sin embargo, esa regresión nos lleva a especies radicalmente diferentes. En efecto, no existe el rostro de tu primer antepasado, de igual manera que no existe el cuerpo sin órganos mínimo por el cual pueda denominarse a un humano, *humano*. La búsqueda de una esencia, de un lugar prístino y original de procedencia biológica o social conduce a tales aporías.

Del mismo modo que sólo ha sido por la genética como se ha demostrado que las razas no existen –yo, de piel blanca, puedo tener más rasgos en común con un individuo de piel negra de Senegal que con otro blanco de mi propia calle–, también será la genética la única herramienta con la que desenmascarar la existencia de un *origen* cultural común de un territorio geográfico dado, origen, en último extremo, siempre teológico, ficcional, sujeto a las diferentes fes elaboradas por los poderes públicos. O el caso de los *orígenes* sociales. Es común que, en momentos históricos de crisis económicas generalizadas, la vergüenza de algunas personas por venir de un extracto de clase alta y poseer más bienes que la media las lleve a hacer ostentación de un inventado pasado humilde, a través de detalles antiguos construidos y promocionados al presente como verdaderas situaciones de precariedad prolongada; y viceversa: en tiempos históricamente pujantes y de opulencia, la gente, por miedo a parecer nueva rica, tiende a crear sobredimensionados relatos de un pasado de tradición opulenta. Lo que esas inocentes pulsiones denotan es algo mucho más arraigado, una falta, algo que nos falta, traducida en miedo a no venir de ningún lado perfectamente anclado y determinado; por eso hay que buscarlo, inventarlo. Y lo cierto es que así es, somos un CA, no venimos de ninguna parte bien indexada ni sabemos adónde vamos, todos los cuerpos y vidas que nos han precedido no son otra cosa que un ejército de aceleraciones sin forma del todo definida, una legión de cuerpos fantasma que a cada instante llaman a nuestras puertas.

3.34. OSCURIDAD VERSUS IMPERIO FOTÓNICO

El desaparecido pianista de jazz, Thelonious Monk, afirmó en una ocasión: «siempre es de noche, si no, no necesitaríamos la luz». Quien ahora escribe tuvo que leer varias veces la frase para, en primer lugar, entenderla, y en segundo lugar, apreciar su alcance. Traduciéndola a nuestro lenguaje, decimos que, en efecto, «siempre es de noche, si no, el CA no necesitaría producir luz», no necesitaría producirla constantemente y por cualquier método a su alcance, en los más próximos agujeros y en los más remotos lugares. El lenguaje es la principal tecnología usada por el cuerpo para fabricar luz. Qué duda cabe de que el lenguaje parte de la oscuridad de la palabra en la garganta –o de la todavía más abstracta y profunda oscuridad del alfabeto, en caso de referirnos a la lengua escrita–, para arrojar luz en su entorno. Pero también es crear luz desplazarse, llevar la luz del cuerpo a otros territorios físicos. Sobradamente conocidos son aquellos Imperios afectos a las hazañas navieras de los siglos XVI y XVII, tales como el Imperio español o el portugués, o, en los siglos XIX y XX, el británico, objetos político-administrativos tan inmensos que en ellos *no se ponía el sol*, no conocían la sombra, *imperios fotónicos* en todos los sentidos: sus cielos eran una gran y continua capa de luz.

Cualquier imperio en el que no se ponga el sol es un objeto político del cual puede decirse que es idéntico a sí mismo en todo lugar; no en vano, todo ese vasto territorio ostenta la misma bandera. Esto guarda un paralelismo con la estructura básica de la materia, concretamente, con la naturaleza de la luz, los fotones, partículas también idénticas entre sí, partículas que en todas partes son la misma partícula. *Imperios fotónicos*, imperios sin sombra que los cubra en su totalidad, territorios que viven un constante y único día, un día eterno, jornada sin las aceleraciones que le serían proporcionadas a ese objeto político si en él existiera la *intensiva* diferencia entre la luz y la sombra, día ubicuo como esas personas que cierran las persianas y en la oscuridad de su casa ven la televisión las veinticuatro horas, sin importarles ya los ciclos solares; personas que están en todas las partes temporales, son ubicuas respecto al mundo del reloj, no habitan en ninguna hora en especial. Podemos advertir inmediatamente que esa forma de estar en todas partes, de construir un imperio en el que no se pone el sol –de suplir la falta de luz creándola del modo que sea, hasta la

hipertrofia territorial incluso–, proviene del CA pero no es ya el CA, sino uno de sus residuos. El CA no desea tal homogeneidad por cuanto esta no da lugar a diferencias ni a intensidades, y los sistemas se vuelven estériles por falta de diferencia de potencial.

Los equivalentes hoy a aquellos Imperios de antaño no son de carácter físico sino empresarial. Ya las multinacionales del siglo XX fueron conformándose como verdaderos Estados sin territorios propios, cuerpos tecno-administrativos de un comercio que está en todas partes aunque sus matrices se hallen localizadas en algún lugar físico. Es justo decir que ya habían existido antecedentes de multinacionales deslocalizadas, sin territorio, por ejemplo, el Imperio de los hunos, que no efectuaba conquistas terrestres propiamente dichas, tan sólo exigía que los hombres de los lugares saqueados se unieran a él en el Ejército, una suerte de franquicias mercenarias que debían acudir allí donde la guerra lo ordenara. Tal como ocurre con el reino del comercio multinacional del siglo XX, no tenía Atila un reino con nombres y apellidos ni límites bien definidos. Hoy, las empresas, totalmente deslocalizadas, sin identidad –si no fuera porque su identidad es construir la nuestra, la *identidad estadística* de cada uno de nosotros– y sin centro físico concreto ni sede definitivamente localizada, constituyen la máxima expresión de imperio fotónico y global –sólo que este parece no derrumbarse–, tierra abstracta en la que no se pone el sol, estructuras de apariencia virtual que operan simultáneamente en todos los territorios, en las que todo es *presente*, siempre es de día, no hay lugar para el sueño nocturno: si se sueña, ha de ser despierto, tal es su imperativo. La *falta* que en el CA nos conduce a generar diferentes clases de luz –lenguaje, máquinas, conocimiento, artes–, toma, en uno de sus residuos –el capitalismo monetario–, una expresión de multinacional terrestre absolutamente fotónica, y en otro de sus residuos –el capitalismo de tiempo infinitesimal–, una expresión de una no menos absolutamente lumínica multinacional virtual que opera en la Red. Imperios en los que no sólo nunca se pone el sol sino que –algo mucho más absoluto– es imposible que se ponga.

El sol tampoco se pone hoy en los cuerpos. Los cuerpos intentan que en ellos todo siempre sea luz. Para ello utilizan el método del absoluto encaje ergonómico con el entorno, el diseño de los entornos físicos. El constante y cada vez más afinado diseño de las cosas que nos rodean es la manera que tiene el cuerpo de ser siempre luz, *de ser visto* por su entorno en todo

momento y lugar. Qué duda cabe de que el mundo social y material está diseñado, y que la historia del diseño es la búsqueda del confort infinito, por el cual los objetos existentes han de amoldarse al humano, la utopía final en que los cuerpos no tengan que hacer esfuerzo alguno para adaptarse al entorno, evitar toda fricción y rozamiento con el hábitat, evitar toda *aceleración/deceleración* y, en definitiva, tender a la *velocidad constante*. En este sentido, el capitalismo monetario y el capitalismo infinitesimal, en tanto principales interesados en crear confort en sus producciones, actúan como utopías, programas con un fin último al que llegar, en este caso no mediante la coerción de las utopías clásicas sino todo lo contrario, por medio de la menor oposición posible: todo lo que el consumidor pida le será concedido, todas sus *emociones* serán requeridas por el mercado –triunfo del emocapitalismo–. Y es que la historia no ya del diseño sino del mero estar del humano en el planeta es la de esos cajones de muebles cuyos tiradores han ido autocorrigiéndose en altura y posición a fin de que sólo tengamos que alargar la mano para abrirlos y obtener lo que deseamos; y ya ni siquiera eso, pueden abrirse remotamente a través de un *smartphone*. Cuanto existe en un domicilio se diseña como tránsito o excusa para que el cuerpo alcance una posición de reposo, fundamentalmente en posición de sentado.

Es la misma historia que se ha abierto paso desde los antiguos caminos y carreteras tortuosas, antes necesariamente adaptadas a las diferentes orografías de los terrenos, hasta la actual minimización del tiempo y del esfuerzo en autopistas lineales, conducidas por la adaptación total del paisaje al cuerpo móvil. Las redes internautas ya nos permiten desplazarnos sin coger vehículo alguno. Los ejemplos pueden sucederse hasta donde queramos y en todos se cumple el objetivo último de que el individuo sea visto –sea *reconocido*– en todo instante por el entorno, por un Imperio Fotónico Absoluto, aquel que hace del mundo una carcasa adaptada al cuerpo, traje a medida, molde perfecto, negativo nuestro de planetarias dimensiones. Y esto se consigue mediante una modificación de las escalas, *convertir la totalidad del mundo en algo que tenga nuestra misma dimensión corporal*, llevar todos los objetos –el planeta incluso– a nuestro orden de magnitud espacial y temporal. Una suerte de desdoblamiento del cuerpo: además del cuerpo propiamente dicho, hemos conseguido que todo lo que resta fuera de él sea su molde exacto, su negativo perfecto, coincida, puntual y en todo momento, con el cuerpo. El momento en el que King

Kong no solamente se encuentra con la bella exploradora, sino que su idilio es para siempre, sus escalas físicas y emocionales están perfectamente *traducidas* la una en la otra.

Se mire como se mire, la historia de la luz y de sus conquistas es, al mismo tiempo que la aventura de ocupar el mundo, la de miniaturizarlo; mejor dicho: la única forma de ocuparlo todo –de iluminarlo todo– es hacerlo cada vez más pequeño. En la industria de las ventas, esto tiene un nombre comercial: confort. Tal confort llama a la muerte, la convoca, pero no por una especie de inacción o atrofia del cuerpo sino porque simular que siempre es de día, que el sol jamás se pone, equivale a decir que para el imperio, entendido como una totalidad, no hay diferencias entre unos días y otros. Y si ese día es eterno entonces también, lógicamente, es el último día, el día del *más allá*, el día en el que, fallecidos todos los cuerpos, y debido a la total ubicuidad del imperio en curso, ya nada ocurrirá. Sabemos que la diferencia entre el viajero y el turista es hoy inexistente, y si alguna vez se invoca es debido a un prejuicio de clase: quien se llama a sí mismo viajero no hace más que aristocráticamente intentar diferir del viaje que el proletario conquistó a lo largo del siglo XX, denominado *turismo* e indefectiblemente asociado a la idea de vacaciones y por lo tanto de salario y de relación contractual, relaciones socioeconómicas de las que el viajero del siglo XIX carecía, por provenir principalmente de un extracto adinerado o inagotablemente rentista. No obstante, desde un punto de vista de las dinámicas internas de sus desplazamientos idealizados, puede establecerse una diferencia entre el viajero y el turista. Idealmente, en sus desplazamientos el viajero se halla sometido a los imprevistos del devenir, a una clase de movimiento que, en el imaginario romántico occidental, se ha dado en llamar *aventura*, sucesión de imprevistos que produce aceleraciones. Por el contrario, el turista, con sus desplazamientos perfectamente planificados, su búsqueda en las vacaciones de la tranquilidad que, en el día a día del trabajo asalariado, no encuentra, intenta producir en su tiempo de asueto velocidades constantes. *Aceleración versus velocidad constante* es lo que computa la diferencia que hay entre los idealizados viajeros y los supuestamente adocenados turistas. Tanto es así, tan idealizado se halla el carácter aventurero del viajero, que el turista ha terminado por crear ficciones de verdadero viaje dentro de la pasividad que le ofrece su programa turístico, generándose toda una industria de creación de aceleraciones allí donde en realidad la envolvente y la totalidad es la

velocidad constante. Así, abandonado a aceleraciones normativizadas, bien planeadas, y que no son otra cosa que simulaciones viajeras, el turista se apunta a cursos de *puenting*, vaivenes en tirolinas, supuestos safaris o entradas a fiestas de varias jornadas con todo pagado. Y en caso de ser aceleraciones no normativizadas, desarrolla actividades ingenuamente extremas o, en ocasiones, delictivas, tales como colarse en el metro de una ciudad extraña, practicar *balconing*, asistir a carreras de coches clandestinas, a *raves* no autorizadas o a las no menos clandestinas cacerías de especies protegidas en territorios lejanos. Nostalgias todas construidas por el mercado del ocio, ficciones de la figura de un viajero que, en realidad, nunca existió. Intentos –en suma– de arrojar *sombra*, dar lugar a un día con su noche, romper en dos el imperio de la velocidad constante en el que nunca se pone el sol. Pero a un precio: construir otro Imperio Fotónico Absoluto llamado Ocio Total, el monoteísmo Religión Ocio.

3.35. LA GUERRA (1)

Llegando ya casi al final de este estudio –por otra parte, en todo momento, provisional–, parece imposible abordar el CA y sus diferentes dimensiones y despliegues –el tacto, el amor, las aceleraciones, el lenguaje, las murallas, las escalas del mundo, etcétera–, sin hablar de la guerra y de sus dinámicas, las cuales implican, antes que nada, la *invisibilización* de las cosas, la virtual ausencia de lo que es puesto ante los ojos del enemigo –ocasionalmente del *otro*–; camuflaje elevado a su máxima potencia: simular una realidad que, aunque existente, no se haga presente. Simular una *falta*.

La guerra guarda, así, una similitud estructural con las artes; qué duda cabe de que las obras artísticas, visuales o narrativas, cumplen la función de lo ilusorio: hacer ver que hay algo ahí donde nada hay –la política real se halla incluida en esa categoría de cosas–. El humano necesita invisibilizarse para poder ser quien es, de algún modo disfrazarse para poder evolucionar; en otro libro† también lo hemos dicho: somos seres tropicales, nuestra primitiva naturaleza es la del Trópico pues es la única franja terrestre en la que podríamos vivir desnudos. Después quisimos migrar, avanzar hacia otras tierras y tuvimos que cazar y ponernos la piel de los animales; de lo contrario, la muerte por frío estaría asegurada. Revestidos de pieles que de pronto ya eran nuestra piel, simulamos ser animales distintos al humano:

nos disfrazamos del más débil para ser más fuertes, para sobrevivir; de otro modo, se hubieran necesitado centenares de siglos para, paulatinamente, adaptarse a las diferentes latitudes –un oso polar trasladado al trópico morirá en poco tiempo–. Cuando me pongo un jersey para salir a la calle, en ese simple acto que dura apenas unos segundos, doy un salto evolutivo para el que otra especie hubiera necesitado miles de años. Modos de camuflaje, simular lo que no se *es* y, por el mero hecho de hacerlo, *ipso facto*, *ser*. Eso y no otra cosa es lo humano, cadena de simulaciones y disfraces; de ahí que, en toda cultura, exista algo parecido al teatro, el escenario, el lugar donde simular una realidad. Maneras, en suma, de invisibilizarse, nunca perfectas, siempre deficitarias. De un modo natural y antropológico, al humano le falta algo, le falta la invisibilidad perfecta, le falta desaparecer a su antojo en el paisaje; le falta *ser paisaje*. Contra esa falta, el CA no ha cesado de generar prótesis, del jersey a la piel del oso, de la moda –ser socialmente admitido– a los camuflajes y la vestimenta de guerra. En el libro, *En el silencio de la cultura*, Carmen Pardo nos cuenta detalladamente el modo en que los patrones de camuflaje de vestimenta de guerra de la Primera Guerra Mundial y la Segunda Guerra Mundial corren en paralelo a las corrientes artísticas de cada época; incluso Braque se queja de que los ejércitos han copiado el cubismo que él mismo ha inventado, y añade el artista: «antes del cubismo teníamos el impresionismo, y el ejército usaba camuflajes azul cielo, azul horizonte, camuflaje atmosférico». Basta acudir hoy a cualquier página web de venta de artículos de camuflaje bélico para ver que, fundamentalmente, este se atiene a dos patrones: las superficies de estilo pixelado y las estampadas con dibujos de estructuras de redes, patrones ambos que pueden hallarse en prácticamente cualquier exposición de arte contemporáneo. En su ensayo, *Lo que no vemos, lo que el arte ve*, Graciela Speranza pone el foco en, precisamente, la historia de las artes y la literatura de los últimos años, entendida como un activo método por el cual, siguiendo metodologías y tendencias del campo tecnológico, velamos los objetos, los convertimos en arte para, precisamente, poder mostrar una realidad social y política que, mucho más compleja, se halla por debajo.

No es descabellado establecer el siguiente orden genealógico en las confrontaciones recientes. Primera Guerra Mundial: contienda de humanos contra máquinas (primera irrupción de la maquinaria pesada en el campo de batalla). Segunda Guerra Mundial: contienda de humanos contra sistemas de máquinas (las máquinas de destrucción, antes aisladas, son organizadas

en sistemas de redes tácticas). Tercera Guerra Mundial: contienda de la amenaza contra la amenaza (Guerra Fría, planeta separado en dos bloques y existencia real de armas de destrucción masiva). Cuarta Guerra Mundial: valores universalistas contra los símbolos religiosos e identitarios (el humanismo y el posthumanismo del siglo XXI, amenazados por crecientes nacionalismos planetarios). Quinta Guerra Mundial: el individuo –vuelve el individuo al centro de la escena– contra un agente infeccioso unicelular (por primera vez en la historia, la humanidad, no sólo al completo sino al mismo tiempo, ha de combatir a un único enemigo, la COVID-19).

Yendo caso por caso, y en cuanto a la invisibilidad de las cosas: en la Primera Guerra Mundial, la invisibilidad es operada a través del traje, de la vestimenta de los soldados. Hasta ese momento, aunque el estilo pictórico impresionista había sido usado en los frentes, en general los batallones exhibían uniformes vistosos, llamativos como el plumaje de un pájaro tropical, prácticamente iguales a los edulcorados uniformes de gala, viéndose, a partir de entonces, obligados a cubrirse con prendas del color de la tierra, a mimetizarse con las propias trincheras, siguiendo patrones del reciente estilo cubista; mímesis que llegará hasta nuestros días en los ya citados estampados que emulan el pixelado de una pantalla o en tramas que recuerdan a la topología de la Red. Paralelamente, con la mímesis de los uniformes de la Primera Guerra Mundial comienza también una suerte de mimetización de las masas civiles, que dará lugar a una verdadera desintegración de la identidad del civil, perdiéndose un siglo más tarde –hoy– en una completa identidad estadística. En la Segunda Guerra Mundial, de algún modo, la invisibilidad del cuerpo humano se estanca, para comenzar un proceso que, medio siglo más tarde, sería imparable: la visibilidad/invisibilidad de las máquinas. Los radares y los sonar modifican radicalmente el curso de la guerra en tanto en cuanto son capaces de detectar lo hasta entonces directamente invisible, submarinos bajo el muro de la capa oceánica, aviones fuera del alcance de los prismáticos –no olvidemos que toda distancia es, en sí misma, un muro–, así como, a través de métodos de combinatoria y de lógica formal, la decodificación de los mensajes secretos del enemigo. El silencio, lo oculto, lo subterráneo como herramienta armamentística comienza a abrirse paso para llegar a su cénit en la Tercera Guerra Mundial –la Guerra Fría–, caracterizada por el espionaje analógico-electrónico masivo, amenazas nunca culminadas, construcción de grandes sistemas de camuflaje maquinal –aviones no

visibles para los radares, incipientes redes internautas sólo para los servicios de inteligencia–. La Cuarta Guerra Mundial toma como punto de partida el 11-S y la globalización, pero su alcance sería de consecuencias imprevistas: extremismos religiosos y nacionalista-identitarios resurgen a imagen de los que ya hubo en el siglo XIX; de Trump a Corea del Norte, del Reino Unido con su Brexit a otras muchas regiones europeas subnacionales, y cuya última expresión hasta la fecha es la invasión de Ucrania por parte del Ejército ruso, que tiene su fundamento sentimental en un nacionalismo imperialista. Contra tal regreso a las mitologías de los orígenes y de las identidades puras –ya sean identidades propiamente bioculturales (racismo), o económicas (neoliberalismo)–, el humanismo y el universalismo libran una batalla de información y publicidad caracterizada por una asimetría de fuerzas: el terrorismo nacionalista y sus guerras de guerrillas se invisibilizan, se camuflan, se hacen fuertes en la ubicuidad y la eficacia que ofrece la información falsa, *fake news* distribuidas a través de Internet. La Quinta y, hasta la fecha, última Guerra Mundial, fraguada contra la COVID-19 y sus mutaciones derivadas, toma no sólo el cariz doblemente inédito ya apuntado –por primera vez la humanidad al completo y al mismo tiempo ha de combatir a un enemigo–, sino que esa cosa a combatir no es humana, ni tan siquiera propiamente un ser vivo, sino una suerte de alienígena para cuya destrucción el CA utilizará una estrategia antigua –tan antigua como todo acto de supervivencia–: la inmunidad, invisibilizar al humano mediante su vacunación masiva, hacerse pasar por el virus, fingir ser el *otro* en la contienda –vestirse con la piel del oso para cazar a otro oso–. El capitalismo de tiempo infinitesimal media lateralmente en estos procesos históricos en tanto en cuanto se aprovecha de toda esa cadena de invisibilizaciones para, una vez diluidas las identidades de los cuerpos, de las máquinas, de los patógenos y de los grupos sociales, bucear en la amalgama de ese camuflaje, rebuscar, prospeccionar y establecer patrones de tendencias para separar, así, pequeños grupos que puedan ser utilizados como identidades estadísticas plenamente operativas para el capitalismo monetario, aunque invisibles para los ciudadanos.

3.36. LA GUERRA (2)

Hay dos clases de relaciones comerciales entre los cuerpos y las tecnologías

que los rodean. La primera es la de los cuerpos usados para ensalzar algún producto tecnológico –objeto técnico idolatrado, publicidad, *influencers*, etcétera–. La segunda clase, más sutil, es, precisamente, la inversa: la tecnología usada para ensalzar los cuerpos, y aquí se abren, a su vez, dos posibilidades; a saber, cuando la tecnología es aplicada a prácticas médico-clínicas, y cuando es aplicada para gloria del cuerpo simbólico del líder, del sacerdote, del chamán, del presidente, del médium, etcétera, casos estos en los que aparecen tecnológicos y sofisticados aparatos de persuasión fundados sobre todo en la palabra política, que apelará a emociones tales como el miedo, la ilusión, la patria, la conspiración, el misterio o el bienestar. Pero tanto en el caso del cuerpo usado como servidumbre ensalzadora de la tecnología –el cuerpo guapo automáticamente *enguapece* el coche pilotado–, como en el caso en el que esta es usada para ensalzar los cuerpos –el guapo *smartphone enguapece* al humano que lo porta–, el mecanismo es el mismo: una de las partes del binomio cuerpo-tecnología es relativamente ocultado para alumbrar la otra parte. Se trata de una ecuación de balance de camuflajes: rebajar la visibilidad de uno para aumentar la visibilidad del otro. Al fin y al cabo, responde a la lógica del mercado propia del capitalismo monetario, pero también –por ejemplo, en el caso del ensalzamiento de los líderes de masas–, al mercado en el que operan los diferentes avatares mercantilistas de las religiones e ideologías clásicas monoteístas.

Sin embargo, la industria de la guerra propiamente dicha no es una industria más, la guerra pone en funcionamiento una lógica del camuflaje totalmente distinta a estas últimas descritas. En la guerra, ambas cosas, cuerpo y tecnología, han de invisibilizarse al máximo, se trata de un mundo inverso y especular respecto al civil, al del mercado y el consumo de masas, un mundo bélico en el que humanos y máquinas operarán del siguiente modo: hacerse completamente nada, una nada virtual, pasar totalmente desapercibidos para, en un momento impredecible, a fin de atacar, cambiar de signo y hacerse *absolutamente* visibles, una curva plana en la que de pronto emerge un pico cuya cumbre tiende a infinito –tiende a una matemática Delta de Dirac–, que alterará la visibilidad, los sentidos, el campo de visión y la percepción del supuesto enemigo, provocando su aturdimiento o muerte, momento en el que podrá decirse que el atacado ha sido *capturado*. Los únicos fenómenos civiles en los que se da algo equivalente a las guerras es en los accidentes, en las catástrofes, en el

evento que es probabilísticamente impredecible –estadísticamente casi imposible– y que, sin embargo, se produce. La lógica de la guerra es aquella diseñada para que, desde un orden casi total –invisibilidad o camuflaje total–, súbitamente se produzca un desorden absoluto –visibilidad total–. En términos termodinámicos descritos páginas atrás: desde un escenario diseñado con una entropía mínima (probabilidad mínima de que un evento catastrófico ocurra), en caso de que ocurra, sea portador de una información máxima (catástrofe).

En efecto, una de las muchas formas extremas que el CA posee para, en la vida civil, suplir la falta de invisibilidad es a través de la catástrofe, cuando el tacto es *absolutamente tacto* y muta en *tacto catastrófico*. La guerra es lo único de lo que puede decirse que quien va a ella parte *hacia lo desconocido no imaginario*, hacia lo desconocido realmente existente. Partir a la guerra es el auténtico rito de paso a *otro lugar*, el abandono de un paraíso terrenal, una puerta a lo desconocido, una *caída* en otra tierra aún más gravitante que la que se está abandonando, una tierra aún más acelerada, a veces más terrestre que lo propiamente terrestre. Tal es el motivo por el cual la tecnología que más rápidamente se queda obsoleta es la tecnología de la guerra. En la carrera armamentística, algo que funciona será casi de inmediato clasificado como obsoleto, algo que funciona ya no podrá invisibilizarse al enemigo ni por lo tanto generar la sorpresa de la catástrofe en el ataque; para la guerra, algo que funciona *perfectamente* está, virtualmente, ya muerto. No por casualidad la palabra *muerto* también sirve aquí para denominar a los humanos caídos en el frente, humanos muertos que son verdaderas herramientas, herramientas de propaganda y de contabilidad, de triunfo estadístico para el bando que los ha matado. Los muertos resultan ser las perfectas armas de propaganda de guerra.

Pero hay muchas clases de guerras y, por lo tanto, de invisibilidades. Un tipo de invisibilidad acontecida en el cuerpo individual es la mixturización del género sexual; no en vano, de ahí el acertado éxito de la conocida cita, «mi cuerpo es un campo de batalla» (Barbara Kruger). Esto nos sugiere aquí la exploración del género en el campo de la Inteligencia Artificial, la cual produce hoy entes con pretendidas formas de mujer o de varón, máquinas simbólicamente sexuadas que, a la manera de las estatuas de la Grecia antigua, se hallan bautizadas según unos supuestos genitales que no poseen –pongamos por caso, el robot doméstico Siri o Alexa–. Pero no siempre fue así; en sus orígenes, a mediados del siglo XX, la Inteligencia

Artificial había dado lugar a máquinas sin un cuerpo determinado, volúmenes y cables ensamblados sin simbologías predefinidas, su sexo podía tomar en todo instante cualquier dirección –o ninguna– dependiendo del uso que se le diera a la máquina. Sabemos que, en el cristianismo, la *asexuación* de la estatua griega llega a su perfección en los ángeles, cuyas representaciones pictóricas tanto pueden corresponder a las de un varón, una mujer o un ser andrógino. En este sentido, podemos decir entonces que, en lo que se refiere a sus cuerpos maquinales, las máquinas de la Inteligencia Artificial de primera generación eran ángeles, carecían de sexo determinado, eran los ángeles de la Inteligencia Artificial. La historia de la Inteligencia Artificial es, así, la de un recorrido que replica puntualmente el sentido de la historia de las representaciones de los cuerpos. La Inteligencia Artificial ha transitado desde aquel carácter sexualmente indefinido de sus inicios a la actual heterosexualidad de la máquina. Se trata, en este caso, de un mecanismo inverso al de la guerra, una des-invisibilización del sujeto que, en realidad, es también una guerra, un campo de batalla.

3.37. LA GUERRA (3). LEGALIDAD Y RITMO, *PERFORMANCE*

En los orígenes de las confrontaciones humanas estaba la turba, la lucha de todos contra todos, sin organización previa y, sobre todo, sin espectadores externos al conflicto. Todos los habitantes participaban de la guerra, no había ley que organizara las confrontaciones. Más tarde aparecen los ejércitos, lo cual sólo pudo ocurrir mediante una ley que así lo legislara. Se funda, de este modo, el concepto de legalidad/ilegalidad de una guerra, consecuencia de otro más sutil: si sólo unos pocos van a luchar, el resto de la población son sus espectadores, como ocurre en el teatro, dando lugar a la conocida expresión del vocabulario militar, *teatro de operaciones*. La guerra y el teatro nacen, así, al mismo tiempo, ambos definen un escenario, ambos tienen unos espectadores, aunque tengan objetivos distintos. La ley, el derecho, garantiza que quienes matan en una guerra no podrán ser juzgados por ello. En tanto eso ocurra, la guerra será considerada legal, lo que equivale a decir que deberá declararse solemnemente y firmarse, luego, la paz. Registro escrito, no oral. De lo contrario, se estará ante una guerra ilegal, propia del ámbito del terrorismo. Por eso, los Estados pueden

combatir el terrorismo pero no con las mismas armas que estos, ya que entonces se situarían fuera de la ley. La lucha del Estado contra el terrorismo –como la de las noticias contrastables contra las *fake news*–, siempre es asimétrica.

Que matar en una guerra sea legal –incluso motivo de condecoración–, pero en la vida civil matar a esa misma persona conduzca a la reprobación jurídica, indica que la muerte a manos de otro es un acto vectorial, dotado de una dirección y de un sentido: se trata de una aceleración que, dependiendo de *desde dónde venga*, desde dónde sea asestado el golpe, tendrá validez legal o no. Es algo estructuralmente parecido a lo que ocurre en la música: un mismo sonido de una nota negra de un piano, dependiendo de cuál sea su nota anterior, podrá ser llamada bemol o sostenido, aunque el sonido sea exactamente el mismo. O como la diferencia entre morir por causa del tabaco o conquistando una difícil cumbre en el Himalaya: el primer caso convierte al muerto en un apestado social y el segundo, en un héroe nacional o corporativo. Y todo ello se conforma a través de unos que actúan y otros que observan. Escenarios. Y si la guerra es un escenario y el teatro es un escenario, también la ley y el derecho que esta aplica es un escenario. La ley civil se vale de hombres y mujeres que, ataviados con pelucas o vestimentas *ad hoc*, se suben a una tarima, desde la que evalúan pruebas, interrogan a las partes y dictan sentencia. Lo mismo ocurre con las sotanas y la ley divina en el rito de la misa y de la confesión. Tales disfraces definen, así, un *escenario*, que, si bien no garantiza una ley justa, sí es necesario para que exista la posibilidad de que esta se dé. Del mismo modo, no hay deporte sin un árbitro; de hecho, el gol no lo mete el jugador, el gol lo mete el árbitro, ningún jugador ha metido jamás un gol. Por eso el árbitro, como la ley, nunca puede volverse atrás.

Es condición de la guerra que esta se dé entre rivales idempotentes, las fuerzas deben estar en un mismo *orden de magnitud*. No puede haber guerra entre un niño y un adulto, ni entre un país depauperado y otro opulento. La idempotencia comienza por el hecho de reconocerse en los rostros. Quien no tiene rostro no tiene identidad, por lo tanto carece de fuerza; quien no tiene rostro no puede ser evaluado como rival justo o injusto para la contienda. De ahí que sea imposible pelear contra un trol en las redes sociales, o contra agrupaciones terroristas no bien definidas. De ahí que, como ya se ha dicho aquí en otro capítulo, en los lugares públicos cerrados, los ciudadanos no puedan permanecer con los ojos tapados o velados, y se

les exija mostrarlos en todo momento. Si no hay idempotencia entre las partes enfrentadas, tampoco hay guerra en sentido estricto: no hay ley que pueda aplicarse. Así las cosas, emerge algo importante que a menudo se pasa por alto: *la ley garantiza una repetición*, y ese y no otro es el valor jurídico de la ley. Ante un mismo acto X, la ley dictaminará, siempre, Y. Existe, por lo tanto, una idea de *ritmo* en la ley. Esto no quiere decir que el ritmo disuelva o elimine la violencia, sino que la *organiza*. El derecho no prohíbe la violencia, lo que hace es organizarla, dice algo así como: «puedes matar, de hecho eres libre para matar, pero has de saber que, si lo haces, te ocurrirá esto o aquello». Sólo los Estados pueden declarar las guerras, ya sean físicas, económicas o comerciales, pero no hay Estado que no sea una mezcla de culturas, amalgama de pueblos que, de algún modo, lo galvanizan. Y aún más: como no hay cultura sin religión que la sustente y en su tiempo profundo entreteja, podemos decir que todas las guerras son enfrentamientos religiosos. Que a veces sean guerras cruentas –Occidente/islam–, y que otras veces sean guerras económicas, no invalida que el conflicto religioso esté en su base última; por ejemplo, recientemente, la guerra comercial entre la supuesta austeridad protestante del norte de Europa y el supuesto despilfarro del católico sur de Europa no es otra cosa que la enésima versión de las guerras dentro del cristianismo –luteranismo versus papa de Roma–. Es una de la tesis de este libro que, a su vez, hay una macroestructura que se halla por encima y mueve tales guerras: la lucha de unos monoteísmos contra otros. Lógicamente, para el monoteísmo sólo ha de quedar *uno*.

El no-derecho comienza cuando alguien se tapa el rostro, cuando el rostro no anuncia una identidad administrativa o cuando a alguien le es tapado el rostro por la fuerza, contra su voluntad, retirándosele la identidad. Si es cierto que la ley garantiza una repetición, un ritmo, no es menos cierto que no hay cultura conocida que no tenga en sus ritos alguna clase de ritmo, por ejemplo la danza, la percusión o, en el extremo más sofisticado, el teatro, con sus representaciones en escena, y que, para que sea llamado propiamente teatro, han de repetirse en el tiempo, ajustarse a un guion, a un libreto o a una partitura. Pero la guerra nunca se ajusta a un guion. Cierto que se funda en el momento en el que del *todos contra todos* se pasa a los ejércitos organizados y, por lo tanto, a unos que luchan y a otros que observan cómo se lucha –espectadores–, pero nunca la función a representar se repite del mismo modo: los actores son los mismos, sí, pero interpretan

diferentes papeles; en rigor, no interpretan ningún papel predeterminado, en rigor no son actores, de ahí que, en buena lógica, el término original *teatro de operaciones* para referirnos a los escenarios de guerra debamos cambiarlo por otro. ¿Y qué es lo que, aun teniendo actores y espectadores, no se ajusta a una obra siempre igualmente desarrollada? La *performance*. Es la *performance* esa representación en la cual se cumplen las condiciones del teatro pero, al mismo tiempo, difiere del teatro en el devenir de los acontecimientos, abiertos a un tiempo orgánico, a los imprevistos y modificaciones del tiempo real y sus construcciones *in vivo*, abiertos a la creación de *aceleraciones*. Es ahora cuando podemos afirmar que las utopías, en cuanto ajustadas a sus respectivos ideales de guion, buscan ser teatro, teatro de operaciones, y que el CA, en cuanto no utópico, poroso al hábitat y a los cambios súbitos de dirección y sentido del tiempo real, busca ser una *performance de operaciones*.

Terminamos como empezamos: si, como individuos, estamos hechos de pasado –como obviamente así es–, ¿qué es lo que no nos hace continuamente anacrónicos? Ya podemos contestarnos: ser *performance*, no teatro.

Aquí lo dejamos.

AGUSTÍN FERNÁNDEZ MALLO,
Isla de Mallorca, 2020-2023

---

* Este resultado está ampliamente detallado en el capítulo «Máquinas y Organismos» de: Agustín Fernández Mallo, *Teoría general de la basura*, Galaxia Gutenberg, 2018.

† Agustín Fernández Mallo, *La mirada imposible*, Wunderkammer, 2021.

CRÉDITOS

Aunque toda escritura es deudora de multitud de lecturas, siempre hay libros de los que puede decirse que han sido más influyentes. *La forma de la multitud* –que también habría podido titularse *Teoría general de la aceleración*–, está en deuda con los siguientes: *El medio es el masaje* (Marshall McLuhan), *En el silencio de la cultura* (Carmen Pardo), *Pequeños tratados* (Pascal Quignard), *Hombres en sus horas libres* (Anne Carson), *Estética de la desaparición* (Paul Virilio), *Creación y anarquía* (Giorgio Agamben), *Masa y poder* (Elias Canetti), *Lógica del límite* y *Los límites del mundo* (ambos de Eugenio Trías), *Lo que no vemos, lo que el arte ve* (Graciela Speranza), *La guerra mundial* (Michel Serres), *La hipótesis Babel* (Juan Barja y J. J. Heffernan), *Arte sonora* (Santiago Auserón), *La humanidad aumentada* (Éric Sadin), *Arte Duty Free* (Hito Steyerl), *Mil años de historia no lineal* (Manuel Delanda).

Asimismo, han sido útiles, en ocasiones como fuentes y otras veces como confirmación de conceptos previamente desarrollados, los siguientes artículos: «Minihistoria de la melodía» (Décio Pignatari, *Campo de Relámpagos*, 12/12/2021), «La novedad como repetición fallida» (Santiago Alba Rico, *La Maleta de Portbou*, marzo-abril 2018), «Un nuevo amor» (Mercedes de Francisco, *La Maleta de Portbou*, enero-febrero 2020), «La realidad es más rara de lo que imaginábamos» (Gemma de las Cuevas, *La Maleta de Portbou*, marzo-abril 2022), «Alimentando el cuerpo industrializado», (Lisa Neely, *Revista Fisuras*, marzo 2001), «Primitive communism» (Manvir Singh, *Aeon Magazine*, abril 2022), «On the alienated violence of Money» (Martín Arboleda, *New Geographies 09: Posthuman,* 2017), «Residuos imaginarios y simbólicos» (Jesús Ibáñez, *Revista Archipiélago*, 10-11, 1992), el texto de Boris Groys, «Pensando en Bucle», de su homónima exposición en La Virreina, Barcelona, 2020, comisariada por Manuel Fontán del Junco.

Algunas de las ideas aquí expuestas se hallan embrionariamente en mis otros libros, *Teoría general de la basura*, *La mirada imposible* y *Postpoesía, hacia un nuevo paradigma*, y en artículos previos tales como «El amor estadístico» *(Journal of Spanish Cultural Studies),* o en el volumen colectivo *Doce visiones para un nuevo mundo*, (Fundación Banco Santander).

Quiero agradecer expresamente al jurado del I Premio de Ensayo Eugenio Trías su valoración de *La forma de la multitud* como ganador. Este libro es deudor de las profundas e impagables reflexiones acerca del

concepto de *límite* –físico, estético y ontológico– que Eugenio Trías fue desarrollando a lo largo de toda su obra.